

[illegible]



„Napiš církev na daňový formulář!“

Obhlídka evropských církevních pokladen

Nizozemsko: „Akce Kerkbalans“

Když v Nizozemsku nastane zima, dají se do pohybu sběratelé. Už 25 let se vydávají v lednu na cestu tisíce dobrovolníků, aby u členů církve vybrali roční příspěvek, neboť církevní daň jako v Německu, v Nizozemsku neexistuje. Těto akce označované „Kerkbalans“ se účastní sedm církví, rovněž římskokatolická. Během dvou týdnů sběratelé navštíví zhruba 8,4 milionu příslušníků církví. Ti mají týden na to, aby se rozhodli, jakou částku chtějí své církvi dát. Potom se vyberou uzavřené obálky s písemnou odpovědí. Lidé mimo církev často žasnou, že Holanďané skutečně zůstávají u toho, co slíbí, a během roku uvedenou částku poukážou; téměř vždy více, než původně uvedli. Například ročníci jsou začátkem roku ve svých finančních příslibech spíše opatrní. Dopadnou-li potom ale jejich žně dobře, dostane od nich církve ještě více. Za uplynulých 25 let stouply příjmy církvi z 353 milionů guldenů (zhruba 5,5 mld Kč) na přibližně 700 mil. guldenů (přibližně 11 mld Kč) za rok. Každý katolík zaplatí v průměru 41 guldenů (= 640 Kč) za rok. Z členských příspěvků pochází až 88 procent příjmů církve; pro jiné její úkoly, jako jsou misie nebo charita, se vybírá zvlášť. Ale i takováto forma financování církvi má negativní důsledky: počet výstupů z církvi v Nizozemsku stoupá.

Itálie: Osm promile

„Napiš církev na daňový formulář“ – s tímto mottem zahájili italské biskupové začátkem roku 1991 neobvyklou propagační kampaň. Co nejvíce občanů mělo na svém daňovém příjmu uvést, že církvi předávají „otto per mille“, tj. osm tisícín ze splatné celkové sumy daně. Itálie totiž praktikuje jiný model financování církve než Německo. Finanční úřady požadují 0,8 procenta navíc z daně důchodové nebo ze mzdy; přitom si každý může zvolit, zda chce tuto částku věnovat své církvi nebo státu na sociální, humanitární nebo kulturní účely. Podle veronského biskupa Nicory přes 80 procent italských platců daně dále přidělí uvedených „otto per mille“ církvi. Lze tedy hovořit o zcela pozitivním řešení. Toho názoru je také Daniela Esposito, lékařnice v Neapoli: „Na svém formuláři č. 740 označím vždy okénko s osmi tisícínami pro církev. I když

neschvaluji všechno, co církev předepisuje a dělá – ale vcelku dělá velice záslužnou práci. Uvažme jen charitativní činnost. Kdo by se jinak staral o osoby na okraji společnosti?“ Zcela jinak ovšem smýšlí římský obchodník Michele Natili, podle vlastních slov „osvícený antiklerikál“: „Ode mne církev nedostává ani líru. Je tak jako tak už bohatá.“

Polsko: Chudý klérus

Italský model se setkává s rostoucím zájmem v Polsku. Zavést církevní daň podle německého nebo rakouského vzoru považuje gdaňský biskup Tadeusz Gocłowski, člen smíšené státní a církevní komise pro daňové otázky, „za špatnou myšlenku“. Kdyby mělo přiznání k církvi finanční důsledky, mohlo by to vést k náhlému průlomů do statistiky. Církevní daň by tedy byla psychologicky škodlivá. Polská církev dostává státní příspěvky na údržbu svých historických budov a pro svá charitativní zařízení. Jejich 26 000 kněží žije z mešních sbírek a darů. Zatímco se mnozí domnívají, že duchovenstvo žije v blahobytu, jsou jeho příjmy pod celostátním průměrem. Mnoho kněží má potíže poradit si s placením daně ze mzdy a s náklady na topení. Otec Basilius, františkán, uvádí pro to několik důvodů: Před politickým převratem se ve velkých městských kostelech sloužilo denně až pět mší na úmysl darce, což znamenalo příspěvek pro kněze. Po převratu už ovšem peníze tolik neplynou; lidé zchudli. Ze se kněží věnují autodopravě nebo taxislužbě, aby si něco přivydělali, považuje ovšem otec Basilius za vzácné výjimky.

Francie: Církevní denár

Málo starostí o „vedlejší džob“ má Antoine Brasseur, farář v Toulouse. Tento francouzský duchovní je nejen fanouškem rugby, ale někdy i sportovním komentátorem místní soukromé radiové stanice. Temperamentně komentuje v neděli odpoledne tato zejména ve Francii velice oblíbená utkání. Dělá to nejen pro peníze, jak ujišťuje. Ale francouzské církvi se peněz nedostává. Hospodářská krize a nezaměstnanost působí negativně i na její financování. Většina diecézí už dva roky upozorňuje na snižující se příjmy z „církevního denáru“, církevního příspěvku dobrovolně placeného věřícími. Francie nezná církevní daň. Jejich 95 diecézí je odkázáno na dary: v roce 1994 měly příjmy ve výši 800 mil. německých marek (= cca 13,5 mld Kč).

Přitom 350 mil. DM (= 6,4 mld Kč) pocházelo z „církevního denáru“, zbytek z nedělních sbírek v kostele a z darů při církevních obřadech, jako jsou svatby, křty a pohřby. Na výdajové straně připadá největší položka s 60 procenty na platy 30 000 kněží a laiků ve službách církve. Průměrný plat faráře se zhruba 1300 DM (= 18 500 Kč) je značně pod zákonnou nejnižší mzdou pracovníků v průmyslu a živnostech.

Dánsko: Pomoc zvenčí

„Rád bych postavil pro jednu z našich církevních obcí dům. K tomu je nutné podat žádost na Bonifatius werk (název nadace v SRN). Část nákladů si uhradíme sami.“ Farář Hans Esmark z Hillerødu v Dánsku dostává svůj mnohem menší plat, než mají jeho němečtí kolegové, z větší části přes kodaňské biskupství z vyrovnávacího fondu z Německa. Rovněž biskupství dostává pomoc ze zahraničí. Na to jsou odkázáni mnozí katolíci, žijící v rozsáhlé diaspoře severní Evropy, nejen v Dánsku. Sami Dánové jsou vyzýváni platit biskupství dobrovolný příspěvek ve výši 2 procent důchodové daně. 75 procent z těchto peněz se vrací zpět církevním obcím. Se zbylými 25 procenty jsou ctené podporovány zejména církevní obce potřebující pomoc. A jinak? Konají se sbírky.

Švýcarsko: Církevní parlamenty

Sbírky existují samozřejmě také ve Švýcarsku. Největší část peněz však prochází – podobně jako v Německu – z církevní daně. A přece je v kantonech Švýcarska všechno úplně jinak: Kolem 700 mil. franků (= 15 mld Kč) ročně katolické církvi směřuje přímo do církevních obcí. Rozhoduje tu jen švýcarská demokracie obcí, organizovaná podle veřejného a nikoli církevního práva: „Jestliže chce farář peníze, musí podat žádost.“ vysvětluje Alois Odermatt z Ústřední římskokatolické konference v Curychu. O financích biskupství rozhodují církevní parlamenty na úrovni kantonů – např. v Luzernu sestává z 200 členů. „Biskup tam musí hovořit tak, aby ty lidi přesvědčil.“ vysvětluje Odermatt. „A funguje to všeobecně dobře!“ Švýcarský systém připomínající synodu nezná právo biskupa rozhodovat o financích. Odermatt: „Platí zásada: lidé, kteří dávají peníze, chtějí také rozhodovat.“

Tag des Herrn 5/1997, přel. M. K.

MILOŠ REJCHRT KE SVĚCENÍ VÁCLAVA MALÉHO

Bratře biskupe,

příjmi ode mne pro tvou budoucí činnost tři přání. Vybral jsem taková, k jejichž splnění máš potřebné předpoklady, o čemž svědčí tři epizody z tvého života.

V době totality jsme oba pracovali v kostelně, ty v hotelu Meteor. Vybudoval sis tam nahoře nad kotlí z jakýchsi desek a starých kartonů takový malý úkryt, koutek, kde ti netáhlo na záda a kde byl skryt i před jinými věcmi. Svítla v něm lampička a na stole tam ležela rozvěšená knížka. Jestli mě neklame paměť, byl to tehdy Schillebeeckx, náročný teologický text.

Přeji ti, aby sis i v nynějším pracovním úvazku dokázal nějaký takový klidný koutek uhlídat a aby v něm mohly k tobě dále promlouvat zdánlivě odtažené texty a abys tak jejich prostřednictvím zůstal nadále v rozvoru s velkými teologií minulosti i současnosti.

Na konci roku 1980 ses k mé velké úlevě stal mluvčím Charty 77. Přijetím této funkce ses vystavil dalšímu ohrožení své osoby a řada lidí měla navíc dojem, že tím ohrožuješ i církev. Tys na ty hlasy nedal a rozhodl ses podle svého svědomí.

Přeji ti, abys nadále říkal a konal, k čemu tě svědomí vede a co v tobě uzrálo, co máš

jako ten hlas volajícího vyříditi. Ať nikdy nepropadneš pokušení prospět církvi tím, že pravdu zamlčíš.

Jednou jsi ekumenicky navštívil mou kotelnu, zrovna když ses vracel z Bartolomějské ulice. Soudruzi z StB tě předvolali jakoby k podání vysvětlení, a pak tě tam zmlátili. Také ti slíbili, že tě shodí z nuselského mostu. Poté jsi tím nebyl, ale ani ne zhroucen. Vzpomínám na tvá tehdejší slova: „Nevdáv mi ani tak ten výprask, jako ta jejich podlost.“

Přeji ti, aby ses ani nadále nehroutil, když přijdou všelijaké rány a aby ti vadila každá podlost, ať už přijde z kterékoliv strany.

Miloš Rejchrt je dnes vikářem dějického sboru Církve evangelické československé a redaktorem náboženské redakce Českého rozhlasu. Ion byl členem státního souhlasu a pracoval pak, stejně jako Václav Malý, jako topič.

Pavel píše Tomášovi

Perspektivy 1/97

Děkujeme MUDr. Liboru Zahradníčkovi a všem těm, kdo se zastali Tomáše Halíka, který byl v průběhu několikaměsíční polemiky vystaven nejen zkoušce, ale i osobnímu strádání. Tím nám všem umožnil, abychom konečně „odlepili“ od jeho osoby závažné věcné problémy, s nimiž bývá často neprávem spojován. Ohlajobí osoby Tomáše Halíka už nebudeme otiskovat, věříme totiž, že toho už není třeba. O to víc se chceme věnovat oněm věcným problémům. Hlasy čtenářů, mluví tímto směrem, budou vítány.

Redakce



Mezinárodní katolická revue Communio

Čtvrtletník pro teologii, filozofii a kulturu přinášející úvahy zahraničních a domácích autorů o klíčových Vyznání víry a dalších tématech. Jíž vyšlo „Communio – program“, v únoru 1997 „Vira“.

Objednávky Trnava s r o, Zámecká 175, 538 42 Ronov n D, tel. 0455/904 32. Cena 65 Kč s poštovným.

GLOSÁŘ

Stávka železničářů! Je to dobře, nebo špatně? Stávkovali prý proti stávající koncepci řízení a hospodaření Českých drah, sami však žádnou nepředložili. Také proti jejich nynějšímu managementu (loni si vynutili odstoupení toho předešlého). Pan Kratochvíl, zástupce šéfa jejich odborového sdružení, byl upřímnější: v zájmu transformace ČD má odejít 40 % jejich zaměstnanců, čtvrtina z toho, deset tisíc, už letos. Tvrdí řeč! Co s nimi bude? To jim zatím nikdo neřekl. Není divu, že stávkují. Jenže ČD jsou nerentabilní moloch, který každého z nás, včetně nemluvnat, stojí 500.– Kč ročně, i když nejedíme. Něco se udělat musí. Co? Pan Dušek, odborářský šéf, prozradil, že jejich stávkový fond je „dostatečně velký na to, aby železničáři vydrželi stávkovat nejméně dvakrát tak dlouho, než jak dlouho vydrží Česká republika bez železnic“. I toto je tvrdá řeč.

Stávka dnes je něco jiného než za časů Marie Majerové a Antonína Zápotockého. Moderní stávková ekonomika je propojeným systémem. Většina jeho odvětví má „sifonovou“ povahu a stávka v kterémkoli z nich může snadno ochromit, rozkymácat a posléze rozvrátit celý systém. Není dobře, že se desítky tisíců lidí neřeklo, co s nimi bude. Ještě hůře je, stávkují se rukojmím stávkujících Česká republika a s ní my všichni, včetně nemluvnat. Už je naštěstí po stávce. Není tomu tak, že její nejvládnější příčinou byla porucha komunikace? ■ ■ ■

Diskusní večer, věnovaný práci společné komise českých a německých historiků (27. 1. 1997 – viz KT 6/97), jehož se účastnila odborná veřejnost, vyzněl spíše varovně. Pánové Křen a Kural, členové oné komise a naši přední znalci problému, se snažili racionálními argumenty zdůvodnit a obhájit závěry, k nimž komise dospěla. Střetávali se však s nevolí většiny publika, která podlehla obavám z našeho velkého souseda. Ukázalo se, že i střízlivá „česko-česká“ rozprava na dané téma, v tomto případě dokonce „odborná“, bude záležitostí obtížnou. Nutno dodat, že mezi účastníky večera vysoce intenzivně přistupující vyšších věkových skupin a že jde stále ještě o generační problém.

Rozpravy o naší politické budoucnosti včetně jejího česko-německého aspektu, jakkoli důležitá, by se jistě měla účastnit i pokolení válkou nepoznamenaná. Není však jisto, mají-li zájem, případně vědí-li vůbec, že jsou tu nějaké problémy. V této souvislosti se ukazuje, jak je dobře, že k česko-německému dialogu jsou ochotni křesťané obou stran, katolíci i evangelíci. Oficiální prohlášení České biskupské konference i Církve československé evangelické, jakož i německá odezva na ně, jsou stále ještě nedostupným vzorem, vysoce překonávajícím kontroverzní česko-německou deklaraci. ■ ■ ■

V této zemi potřebujeme to a to. Zákoný tohoto státu zakazují, chrání, upravují... Když člověk vyrostl v první republice, cítí se tímto slovníkem zaskočen. Kdyby tak mluvil jen odsunutí mocipáni, u nichž je kyselý odstup od demokratického státu pochopitelný, ale proč i jeho významní činitelé? Kdysi to, co vyjadřovala slova naše republika, nás mobilizovalo 1938 do pohraničních pevností, po 1939 do boje v zahraničí i doma a po 1948 do domácího disentu. To proto, že v nich znělo něco obdobného jako naše rodina, náš domov, náš kraj, naše dějiny.

Od listopadu '89 žijeme v tomto státním útvaru, který je jaksi mimo nás. Je to snad zdravá obrana proti nacionalismu? Nebo nás duch doby stahuje do prostoru vlastního Já, od odpovědnosti za celek?

Podobný odstup občas zavane z katolických úst, když prohlašují: církev musí sloužit, katolická církev musí dělat pokání apod. Jako by tu stál nespokojený vychovatel nad nezdravým dítětem, který mu dělá ostudu. Mluví o církvi jaksi zvenčí. Buď jak buď, bez pozitivního vztahu, bez lásky, neuzdravíme ani jedince, ani stát, ani církev.

Jestliže řeč signalizuje něco nebezpečného, je třeba uvážiti, co s tím. Lásky se nedá vynutit, stejně jako osobní vztah k vlasti a k církvi. Ale to neznamená, že se nedá nic dělat. Malý příklad v evropských rozměrech. Po válce se v poraženém Německu dali dohromady mladí křesťané a za své provinilé otce a dědy začali pracovat zdarma na obnově země poškozených nacistickou zvěl. Tato akce Znamení smíření (Sühnezeichen) pokračuje dodnes. Pokání neukládají, ale činí. A osobními vztahy překonávají cizotu a vytvářejí to nejpodstatnější pro jednotu Evropy: její duši. Oto Mádr

JDE O NĚCO JINÉHO

Tomáš Halík jako projekční plátno

V našich dosavadních diskusích a polemikách nebyl nikdo z nás, ani redakce, ani Pavel Slezák, vystaven takové zkoušce, nadto veřejně, jako Tomáš Halík. Jsme mu vděční za to, že to vydržel. Přitom jde především o něco jiného. – Pavel Slezák mu říká, třebaže se osobně vůbec neznají. Budiž, i já jim budu říkat křesťanskými jmény.

Všimněme si hluboké nesouměrnosti této situace a rozpoznáme na příště její obdoby včas: Tomáš je Pavlem a jinými přímo i nepřímo vyzván, aby vydal počet ze své víry, kterou oni zpochybňují, a on přitom nemá možnost reagovat. V novinách, v rozhlasu i na obrazovce můžete zpřesnit význam svých slov, omluvit se za neuvážený výrok atd., ale nemůžete tam osvědčovat ryze své víry. To lze jinde. A vůbec: smím já zpochybňovat víru druhého? Za jakých okolností? Za sebe mohu říci jediné: Tomáš posiloval mou víru v dobách těžších, než jsou tyto, proto nepatřím k pochybovačům.

I Pavel rozlišuje poznání těch, kdo znají Tomáše osobně a kdo jen zdálky (asi z obrazovky). Ale za to, jak Tomáš mediálně působí, činí odpovědným pouze jeho samotného. Nesouhlasím. Ne že by vůbec nebyl, ale do hry vstupuje i specifičnost média a – spoludopovědnost diváka (posluchače, čtenáře), dnes zamlčovaná. Mluví se o novinářské etice. Mlčí se o etice čtenářské, posluchačské, divácké...

Do redakce píše i ti, kdo mají vůči mediálnímu Tomášovi výhrady. Vždy jim odpovídám: Zkuste to jinak, jděte v neděli na jeho mši. Dál nevím, už se neozvou. – Pro mě je „mediální Tomáš“ pouhou výsečí Tomáše skutečného, mediálně ošoupaného, někdy i pozmeněného. Nelze jinak. Divák by však měl o tom vědět.

Televizní hvězda jménem Tomáš Halík

Tváře z obrazovky nám vstupují do obývacího, do soukromí, sami je tam vypouštíme. Iluze blízkosti vede k iluzi důvěrnosti, k pokušení jim tykat. Cítíme jejich výrok jako adresované nám osobně. Proto také velmi osobně reagujeme (Pavel v dopise Tomášovi říká a zajišťuje mu „pod kůží“). Tomáš ale ví, že skrze média nelze evangelizovat, ale pouze preevangelizovat. O víře se tam zmiňuje jen v náznaku,

naplno až mezi svými, nejlépe z očí do očí. Televize je totiž určena většinou divákovi. „Našinci“ tam pak cosi chybí. To, co by měl slyšet od svého pastýře nebo ve svém společenství. Možná, že proto obviní z nedostatků víry právě Tomáše.

„Proč se tam tedy ten Halík cpe?“ – slyším. Necpe. Je tam vyslán, umí to nejlíp. Nikdo jiný by nedovedl oponovat pánům Klausovi, Bělohradskému apod. Zná pár jiných, kteří by se to jistě naučili, ale cítí se přetíženi a nechávají to na něm. Viděl jsem na obrazovce jednoho ze svých pastýřů, o ryzejší jeho víry nepochybují, ale byl tam nenápaditý, toporný. Mám ho rád, ale tam nemá co dělat.

Připusíme tedy, že Tomáš je mediálním komunikátorem církve se světem mimo církev, za kterého není náhrada. Nevím, zda je to jeho nejvládnější úloha, ale rozhodně by toho neměl nechat. – Svěřil se mi kolega, lékař „intenzivist“ (pečující o pacienty v krajním ohrožení života): pozvali si na besedu renomovaného morálního teologa, aby si ujasnil poslední věci pozemského bytí. „Vůbec jsme mu nerozuměli“, řekl nikoli s despektem, ale s lítostí. Pak si pozvali Tomáše – a rozuměli. Ze stejného důvodu si ho zvou televizní a jiní redaktori. Komunikace církve se společností – to je téma, které už přesahuje dosavadní příliš osobní styl naší polemiky.

Kontroverzní muž církve

„Není větší řevnivosti než mezi kněžskými“, postěžoval si mi přítel kněz. Mohu dodat: než mezi lékaři, mezi psychologičkami, mezi publicisty..., přítel-umělec dodává: mezi umělci..., přítelkně: mezi ženami...

O Tomášových předlistopadových aktivitách se toho mnoho neví. To on vymyslel projekt Desetiletí duchovní obnovy. A tím biskupům, hlavně panu kardinálu Tomášovi, skutečně radil, a dobře. Když teď řekne „radil jsem tehdy biskupům“, zní mi to, jako kdybych řekl „radil jsem tehdy kolegům v Lidovkách“. Pavlovi to zaznělo jinak. Může být...

Po listopadu jsme viděli raketový start Tomášovy „klerikální“ kariéry. Vlněné příjezdy Svatým otcem, post generálního sekretáře BK, v Papežské radě, na teologické fakultě, pak až zlom, odchod ze sekretariátu, vyhazení z fakulty, Tomášova mediální i ta ne církevní akademická kariéra nicméně pokračuje, sleduji to, zjišťuji

řevnivost některých kněží, Tomáš je vyjevený, já též, ale ne tak dlouho, protože o mě nejde; je to trochu dramatické, trochu komické, zkrátka: „Menschliches, allzu Menschliches“ – lidské, příliš lidské, tudíž: člověčina v církvi, dokonce v té uctí. Další téma, jímž se dostáváme nad úroveň té naší dosavadní polemiky.

„Já – já – já...“

Jak bych to neznal! Člověku se něco zdá, má nejen radost, ale taky se nafoukne, připadá si důležitý, skvělý, jeho samolibost přede jako spokojená kočka, běda, kdyby se jí někdo dotkl! Pak to přejde a člověk se za to stydí. Svěřil jsem se zahanbeně Tomášovi, tehdy mému zpovědníku, cože se mi to stává a jak tomu neumím zabránit. Rozesmál se nikoli pobaveně, ale protože dobře věděl, o čem jde. Ó, vy naše trapné všední hříchy! Tenhle je zvlášť protivný, vystrčí růžky při každé pochvalě, přitom bez občasného uznání, jen a jen ve spruce nesouhlasu, to je jako putování žiznivou, vyprahlou, bezvodou zemí. Pavle, co s tím? Samolibost je ustavičné pokušení a nejčastější hřích nás, kdo vystupujeme veřejně. Přitom škodí i bližním, může jim znechutit důležité téma, ba ještě hůře: naše samolibost může probouzet (a zraňovat) tu jejich...

Nezastlivám Tomášovi všední hříchy, je-li jich můj rejstřík plný. Ano, vnímám jistou nevyváženost jeho postojů: jako komunikátor církve s okolním světem má Tomáš velké porozumění pro ty bloudící a hledající, jejich biblickým předobrazem jsou celníci, nevěstky, posedlí. Méně si rozumí s těmi, kdo se cítí v církvi doma, ale mají důvodný pocit jejího ohrožení, a proto pevně lpí na určitých formách, vypracovaných v minulosti. Toto je další téma, nesmíme důležitě a dalekosáhle přesahující dosavadní polemiku i případně nesnáze, které někomu působí zrovna Tomáš.

Pojďme dál!

Původní kontroverze Halík-Mádr spíše jen škrábla než řala do živého. Polemika, která následovala, byla jen konfrontací stanovisek. Leccos v ní bylo vysloveno vynikajícím způsobem, ale jádro problému (problémů) zůstalo neuchopeno. Tomášovi kritické byly málo srozumitelné. Až teprve Pavel. Sdílel srozumitelně, jak vnímá Tomáše a co s ním spojuje. Učinil tak



Kresba Jiří Bašta

způsobem, který může bolet. Radu Tomášových přátel to vsuktu zamrzelo. Tomáše asi též, ale vydržel to. Pavlova zraňující otevřenost některé věci pojmenovala – a my konečně máme o čem společně uvažovat.

Především nezapomeňme na předpoklady každé diskuse. Chceme-li někomu oponovat, přesvědčme se, zda jsme porozuměli jeho výpovědi tak, jak ji myslí on, jinak kulíme vodu. Budme opatrní při posuzování mediálních vystoupení, zejména televizních, a na klanný pocit, že člověka z obrazovky dobře známe (a že jsme ho snadno prokoukli), zatímco my si dokresluje jeho obraz podle svého. Neuvádějme veřejně v pochybnost kvalitu jeho víry, protože na to nemáme právo a on nemá možnost ji obhájit.

Nepřisluší mi soudit, nakolik a na čem byl Pavlov dopis Tomášovi „vzkazem shůry“. Pro nás je důležitý tím, že umožňuje formulovat problémy, jimiž bychom se měli zabývat.

Jsou-li tu křesťané od toho, aby usilovali o spásu světa, nejen o tu svou, jak mají s tím světem rozmlouvat? Konkrétně: jak mají čeští a moravští katolíci oslovit tu nevěřící většinu, aby jim rozuměla? Tomáš to dove-

de, ale je na to skoro sám. Je to pouze pohodlností moderátorů?

Prý se podobá mladým. Vím však, jak vnímají svět např. dnešní dvacelítěti? Rozumíme tomu, co přijímají a co odmítají a proč? Nestálo by za zkoumání, jak nás vidí právě oni? Nejsou např. vnímaví vůči našemu furičství, které v sobě nerozpoznávají? Nestává se dnes uvědoměle katolickým rodičem, že svého dítěte vru nepředává?

Prý vychází příliš vstříc „světu“ a rozmišňuje identitu církve i poklad její víry. Dovedeme rozlišit, kdy se obáváme o identitu církve a kdy jen o tu svou? Dovedeme rozpoznat, co je dědictvím otců, jež je třeba zachovat, a kdy Bůh tvoří věci nové? – Atd., atd.

Toto jsou věci, které poltí naši českou a moravskou rozdílanou církev. O nich bychom měli spolu rozmlouvat. Zdůrazňuji to spolu, protože se zdá, že na vinici Páně spíše zakládáme opevněné hrady, jakési zhoubné nádory v Mlynské těle, což je hrozné! Možná, že se naše rozprava někdy neohejde bez zraňující otevřenosti. Měli bychom ji unést, jako ji unesl Tomáš, ale učme se to raději jinak.

Petr (Příhoda)

Potřebujeme buldozery i vrtné soupravy

Rada pasáží otevřeného „dopisu Pavla Tomášovi“ se mi jeví jako vhodná slova, pokud by byla přenesena např. na rekolekci pro osoby pracující na poli evangelizace s určitým intelektuálním nábojem. Případnost těchto slov jako prevence či přímo léku proti hroziící nebo snad již vzniklé profesní deformaci duchovního života je zřejmá. Veřejně a adresně podávání tohoto léku určité konkrétní osobě je však delikátní a sporné, neboť každý autor, který si takto, byl v nejlepšího úmyslu, osobuje určitým způsobem soudit duchovní úroveň druhého, se pohybuje na okraji nože. Rozhodně se však nebojím, že by si Tomáš Halík z těchto slov nedokázal vybrat to potřebné. Za nebezpečné bych ale považoval, kdyby byl dopis chápán tak, že pro evangelizaci je třeba „jedineho správného“ zaměření.

Na stavbě základů domu církve jsou totiž potřebné jak účinné buldozery a rypadla s velkým povrchovým záběrem, tak i hlubinné vrtné soupravy. Pluralita činností v církvi v tomto směru je prověřená věky. Není náhodou, že velké kazatelské řády vysílající své členy do prvních linií evangelizace si zřizovaly tzv. druhé řády kontemplativní povahy jako nezbytnou duchovní pod-

poru z týlu. Nesuďme však v této souvislosti, že hodnota individuálního vnitřního duchovního života u evangelizačního povrchového rypadla je automaticky jina (menší) než u hlubinné vrtné soupravy. Toto hodnocení ponechme Vyšší instanci.

Další spornou věcí je stanovisko Pavla Slezáka, které zcela jednoznačně popírá vhodnost toho, aby se „správný křesťan“ vyjadřoval v první osobě jednotného čísla (ať už přímo gramaticky, nebo ve smyslu teprve vyplývajícím z kontextu). Připouštím, že jím citované Halíkovy výroky nemusely být takticky nejvhodnější. Psychologie dnešní doby však naléhavě vyžaduje jasnou prezentaci osobního stanoviska, má-li být mluvčí aspoň trochu věrohodný. Dovolím si v tomto směru malý příklad:

Netřeba si zastírat, že současná generace křesťanské mládeže vůbec neopylává úctou, či jen respektem k církvi v jejím institucionálním pojetí. Bude-li jí duchovní radce říkat: „Je dobré pocítovat hrdost na příslušnost k církvi a jsou k tomu tyto důvody...“, asi toho mnoho nepoškodí. Řekne-li však osoba, k níž mladí pocítují důvěru: „Osobně pocítuji hrdost nad svou příslušností k církvi z těchto důvodů...“, je to už zpravidla něco jiného. Mluvit v první osobě je dnes (zejména mezi mladými) nutné, má-li být evangeli-

zace aspoň trochu účinná. Taková řeč však musí být pozitivní (to neznamena nekritická: i velmi tvrdá kritika může mít pozitivní smysl), věcná, přesvědčivá, ale také ohleduplná a citlivá. A toto vše spojit je někdy velice těžké. Nezasvěcení si, že v tomto směru se musíme mnohému učit, ale přesto jsme již považovat mlhavost neosobnosti předkládaných stanovisek za nutnou známku správné křesťanské pokory. Že naproti tomu existuje nebezpečí sebestředného zdurazňování vlastního Já, je ovšem pravda, ale pokušení je vždy nezbytným průvodcem každé pozitivní aktivity. Je třeba s ním realisticky počítat, ale nevyléváme s vaničkou i dítě.

Jednu z významných pasáží otevřeného dopisu lze chápat jako kritiku určité racionality v přístupu k víře. Neuvědomíme-li si však dostatečně vývojovou cestu evropské civilizace během posledních tří století, jsme opět v nebezpečí vyhlédnout s vaničkou. Na víru a na křesťanství obecně může jistě bolestně doléhat tvrdá kritika osvícenského racionalismu a později pozitivismu, ale přítomná doba se vyznačuje spíše tím, že jak křesťanství, tak i sama racionalita jsou objektem tvrdých útoků iracionalit tzv. postmoderny.

Křesťanská víra zůstává ve své podstatě i

– mění se jen její povrchové interakce s okolním světem – a představuje tedy v dějinách spojitou linii. Pohled na úlohu rozumu a na racionalitu se však od doby osvícenství přesunul z jedné strany této linie na druhou. Zdravá racionalita je dnes nesporně strategickým spojencem křesťanské víry. Dávny Pavlov výrok ostatně říká: „Vím, komu jsem uvěřil.“ A kdyby to nestačilo, lze doporučit např. projev Jana Pavla II. ze dne 15. 11. 1980 k jubileu Alberta Velikého (čes. překlad v časopise *Universum* 1/1990).

Diskuse k problému Halík versus jeho opONENTI asi nebude mít v dohledné době konec, neboť vše nasvědčuje tomu, že se do ní jako do modelového vzorku začíná podivuhodně promítat celá problematika života katolické církve v dnešní sekularizované české společnosti. Nevím, zda je vhodné v této souvislosti Tomáši Halíkovi blahopřát, či spíše projevit soustrast. Asi ani jedno, ani druhé, neboť tuto roli si zajišťuje sám neuvolně, ale věme, že mu byla přisouzena vyšší Autoritou. A modleme se za něho, aby obstál v pokušení, jež jsou s ním neoddělitelně spojena. Věru, nejsou to malé zkoušky.

Jan Bednář

OD GILOTINY KE KONKORDÁTŮM

Vývoj vztahu církve a státu
od Francouzské revoluce do poloviny 19. století

Francouzská revoluce vytvořila prostor pro radikálně nové uspořádání společnosti, založené na respektu k občanským právům. Skončila však s dosud platným hodnotovým systémem feudálního řádu. Tak vzniká problém, který bude vyplňovat celé 19. století. Definitivně není vyřešen dodnes: jakým způsobem má církev budovat vztah k sekularizovanému státu s jeho složitostí a rozporuplným vývojem?

Ú Církev v revolučním soukollu pařížského davu na královské vězení Bastilu v červenci 1789 odstartoval přelomovou událost, která nejenže smetla dosavadní společenské zřízení v samotné Francii, ale položila základ politickým a sociálním změnám, které zásadním způsobem ovlivnily evropské dějiny. Je pak samozřejmé, že tento vývoj zasáhl i církevní společenství. Pod vlivem filosofie osvícenství došlo záhy (na podzim 1789) k sekularizaci veškerého církevního majetku, byly zrušeny ieholní sliby a rozpuštěny četné kláštery. V tomto okamžiku vzrostla nespokojenost do té doby loajálního duchovenstva. To však byl pouze začátek. Přišel další mocenský zásah. V červenci 1790 byla vydána tzv. Civilní ústava duchovenstva, podle níž byla církev konstituována jako občanská organizace kněží, oddělená od Říma a začleněná do francouzského státu. Od duchovních se v ní požadovala přísaha věrnosti

důvodů přál i Napoleon. Velmi dobře si uvědomoval, že zvláště na venkově si klérus udržel přes pokračující perzekuci nezanedbatelný vliv. Došel tak k jednoduchému závěru, že mnohem výhodnější než konfrontace bude dohoda.

Napoleonův konkordát

Po složitých a dramatických jednáních byl 15. července 1801 konkordát uzavřen. Papež jím uznával revoluční vládu za právoplatnou. Církev se vzdala zabraného majetku a stát začal vyplácet kněžím plat. Katolicismus byl uznán za náboženství většiny Francouzů. Napoleon tak uzavřel první konkordát laicizovaného státu (tj. státu založeného na občanském principu) s církví, kterou chtěl ovšem ve smyslu galikanistických tendencí využít ve svůj prospěch. Papež sice respektoval pravomocí státu při správě církevních záležitostí, ale současně si snažil vyhradit právo zasahovat do života místních



Svátek Nejvyšší bytosti

anexí jižních porýnských oblastí. Jejím pozitivním rysem bylo odstranění feudálněaristokratických přežitků a upevnění spojení německé (říšské) církve s Římem, které bylo do té doby spíše iluzorní. Na druhé straně ale vedla sekularizace k oslabení pozic katolicismu v německém národním společenství i v politickém životě.

Po vídeňském kongresu

Po pádu Napoleona se v letech 1814–15 ve Vídni sešel kongres velmocí, který usiloval o nové uspořádání Evropy; ovšem bez změn způsobených Francouzskou revolucí a napoleonskými válkami. V církevní oblasti bylo nejzřetelnějším výsledkem obnovení papežského státu. Církev současně odrazila nápor osvícenských a liberálních myšlenek, kteří požadovali oddělení státu od církve. Tím byl položen základ k pověstnému propojení „státu a oltáře“, kdy se církev stává dobrovolným souputníkem konzervativních režimů se všemi důsledky, které to později přináší. Současně se snahou restaurovat staré pořádky totiž ve 20. a 30. letech 19. století vzrostl vliv liberálních a revolučně radikálních myšlenek, zaměřených nepřátelsky proti církvi (výjimkou byla liberální ústava v Belgii v r. 1831, která přiznávala církvi významnou roli). Papežský stát kromě toho nedokázal provést na svém území potřebné sociální a hospodářské reformy. Schizela i odvaha dát větší prostor laikům. Všechny tyto skutečnosti připravovaly půdu všem proticírkevním „kulturním bojům“.

Josefinismus

Charakterizovat v několika větech josefinismus je nsmírně obtížné, protože s jeho dědictvím se v podstatě setkáváme ještě i dnes. Ve zkratce lze konstatovat, že politika císaře Josefa II. vytvořila z katolické církve organizaci, která sice v dogmatické rovině stála na půdě římského katolicismu a byla spojena (i když velmi vágně) s papežem, ale ve skutečnosti byla poslušným nástrojem státu, který se snažil využít morální a hospodářské síly katolicismu k prosazení svých partikulárních zájmů. Církevní univerzalizmus se stal chimérou. Proto pak již příliš nepřekvapí, že katolická církev se například v českých zemích stává významným nositelem nacionálních myšlenek. Zároveň s postupným omezením činnosti kontemplativních řádů došlo i k duchovnímu vyprázdnění rakouského katolicismu. Církev si pak rychle zvykla na státní protekcionismus a stala se hlavní oporou císařského veličenství. V reakci na tento vývoj pak samozřejmě liberálně orientovaná část společnosti zaujala vůči církvi postoj spíše nepřátelský a stejně jako jinde v Evropě se připravovala k razantnímu vstupu na politickou scénu. Josefinismus tak měl přinést další hořké plody.

Jaroslav Šehek



Rušení klášterů a řádů

ústavě. Většina biskupů (až na čtyři) tento slib odmítla. K nim se připojily i dvě třetiny duchovenstva. Církev se rozdělila na část „odbojnou“ (věrnou Římu) a „konstituční“ (loajální vůči vládě). Tehdejší papež Pius VI. francouzské události odsoudil a vyzval k odporu. Stát na oplátku zahájil období tvrdého pronásledování, kterému padlo zejména v době jakobínského teroru za oběť několik set kněží (jen v září 1792 jich bylo v Paříži povražděno 200). Téměř 40 000 kněží odešlo do emigrace. Kostely byly uzavřeny. Postupem doby ale sílily hlasy požadující zavedení svobody kultu. Proto vláda omezila v r. 1794 podporu schizmatické konstituční církve. Na evropském kontinentu tak byla poprvé provedena odluka církve od státu, jež měla přispět ke zlepšení postavení katolíků. Perzekuce ale pokračovala, i když v poněkud zmírněné podobě. Oddělení církve od státu nebylo absolutní novinkou. Již v r. 1787 bylo prosazeno v americké ústavě. Ovšem určitá odlišnost zde přece jen byla. V USA se v případě odluky jednalo o vcelku logické vyústění revolučních změn, avšak v evropských poměrech, kde církev byla integrální součástí státního společenství, pusobil tento nový prvek poněkud cizorodě.

Papež kontra Napoleon

Revoluční úder směřoval i proti papežství. V r. 1796 obsadila francouzská armáda značnou část papežského státu, současně proběhla vlna nepokoju přímo v Římě. Papež Pius VI. byl v r. 1798 zatčen a internován ve Francii, kde záhy zemřel. Jeho nástupce Pius VII. byl zvolen v Benátkách, kontrolovaných tehdy Rakusy. V r. 1800 se ale neočekávaně vrátil do Říma, kde byla zahájena jednání o úpravě náboženských poměrů ve Francii. Papež se domníval, že pouze tímto způsobem lze řešit svízelnou situaci jeho věrných. Zmínění napětí si ovšem z politických

církvi. To pak samozřejmě vedlo k častým střetům. Ke konkordátu byl ostatně připojen tajný dodatek, který oproti původnímu dohodám výrazně posílil státní kontrolu nad církví. Pius VII. podal diplomatický protest, na který Napoleon reagoval posvěm. V r. 1808 obsadil papežský stát a připojil jeho území k Francii. To ale posílilo morální význam papeže, který se stal skutečnou autoritou ve vztahu k místním církvím. Význam konkordátu se ukázal zvláště po Napoleonově pádu v r. 1814, kdy přes svůj kompromisní charakter představoval solidní základnu nejen pro obnovu katolické církve ve Francii, ale i východisko pro úpravu poměru mezi státem a církví v celém 19. století. Další konkordáty byly v tomto období (1. pol. 19. století) uzavřeny například v Bavorsku (1817) nebo ve Španělsku (1851).

Vliv v zahraničí

Je pochopitelné, že se uvedené změny neomezily pouze na Francii. V rámci francouzské vojenské intervence se revoluční myšlenky rozšířily i do dalších evropských států. V r. 1794 začalo v obsazené Belgii (tehdejší hab-burské jižní Nizozemí) masivní pronásledování kněží a omezení vlivu katolicismu. Podobné snahy bylo možné pozorovat i v dalších okupovaných územích, například v severní Itálii. Francouzské okupační úřady se ale obávaly příliš razantních kroků, které mohly vést k rozsáhlým nepokojům. Snad nejzávažnější dopad měly tyto snahy zejména v německé Řši. V únoru 1803 zaniklo rozhodnutím říšské deputace (zvláštní výbor říšského sněmu) 25 duchovních knížectví, tzn. biskupství a arcibiskupství. Toto opatření postihlo dále 44 říšských opatství a 200 klášterů. V důsledku sekularizace bylo zároveň zrušeno 18 katolických univerzit. Sekularizace měla kompenzovat ztráty způsobené francouzskou

ANKETA

Co očekávám
od plenárního sněmu?

Soudím, a se mnou mnozí, že jedním z prvních plánů by mělo být hledání jednoty. Jaké jednoty?

Především jednoty uvnitř církve. Být její součástí znamená dobrou vůli rozumět různým upřímně míněným laděním a postojům spoluobčanů. Ti, kdo zdůrazňují proměnu situace dnešní církve a mají námitky proti tradicionalismu (někdy pejorativně: fundamentalismu), přehlížejí, že tradiční zbožnost vyrůstá ze zbožnosti předků, z norem a zvyklostí ozkoušených a osvědčených letitou minulostí. Je třeba respektovat nejen city těchto věřících, ale i věc samu: není v tom zbytečně civilizacím úprku úloha těch, kdo se nenechali strhnout do zmatků dneška, velice významná?

Tradicionalisté by však měli být otevření pro ty, kdo odpovědně zdůrazňujíaggiornamento, ohled na dnešní stav světa a společnosti, který je opravdu radikálně jiný, než jak ho znaly generace ještě zcela nedávno.

Jde však o jednotu nejen uvnitř církve; jde o jednotu křesťanů. Ta se ze samé podstaty křesťanství nemůže ustavit podřizováním jednoho vyznání druhému, nýbrž jako upřímný ohled, jako porozumění duchovním hloubkám bratrů v Kristu. Vysvětlujeme jim své základy ne tak, abychom je uargumentovali, ale abychom vyjevovali své zakoušení a své nedostatků dávali všanc (vždyť svému podložní přece důvěřujeme, či ne?) a abychom vnímavě naslouchali jiným „ústavám“ ducha. Neřekl Jan Pavel II., že „základní podmínkou skutečného ekumenismu je vzájemná úcta“? Neupozornil, že „i rozdělení jsou určitou cestou, která vedla a vede církev k objevení ohromného bohatství Kristova evangelia a vykoupení, které nám přinesl“?

A ještě vyšší hladina jednoty: není tu jen křesťanství, ale i jiné spirituality – židovství, islám, buddhismus, hinduismus... Odpovídá křesťanskému duchu odmítat je s pohrdáním? Nebo je třeba k nim křesťanskou láskou otevřenost vůči jakémukoli vážně míněnému náboženskému stanovisku? Konec loňského roku se konal ve Vídni kongres s názvem „Hledání ztraceného Boha“ za účasti západních i východních křesťanů, židů, buddhistů, přírodovědců, filozofů, teologů a politiků. Do centra diskuse o dnešním sekularizovaném světě se dostal nejen rozšířený agnosticismus, ale i růst iracionality, lehkovážnosti a konzumní životní styl, potlačující duchovní transcendenci. Východiskem se ukázala především snaha o vzájemné porozumění mezi těmi, kdo jsou otevření jakýmkoli duchovním obzorům, aniž by tím opouštěli principy a tradice té které víry a kultury. Vzájemná dobrá vůle rozumět těm „jiným“ vybízí k diskusi nejen monoteistická náboženství, ale všechny religiozity a spirituality, i ty „primitivní“, např. animistické. Pokud opravdově usilují o vztah k úrovni přesahující člověka a již je on odpovědný nejen bázní, ale i oddaností a poslušností.

Požadované dorozumívání se však nakonec týká i dialogu s těmi, kdo žádnou takovou instanci respektovat nechtějí a mají se za ateisty. I zde však platí dvě nezbytné podmínky: vážnost vlastního stanoviska a otevřenost k náhledu druhých. Nejsou to zároveň podmínky křesťanského vztahu k bližnímu?

Katolická církev je takovéto orientaci odpovědná již ze svého titulu, vždyť *caritas* (láska) je výrazem pro nárok celkovosti (řecky *holos* znamená celek). Jde přece o církev obecnou. Klérus by měl rozumět laikům, laici klérus, a všichni by měli dohře rozumět současné demokratické společnosti i tomu, co je podmínkou lidskosti vůbec a co vyžaduje vnímání řádu, tedy i poslušnost tomu, o čem se nehlasuje a co je duchovní normou, určenou pouze k respektu.

Náš vlast prožíla heslo jednoty jako cosi nebláhného: shora diktovaný „jednotný světový názor“, shora houfovaná mládež, zemědělská družstva, „národní fronta“ a celá společnost. To je jednota španá, protože vnější, prostě uniformita. Jde však o jednotu vnitřní, z ducha, z odpovědnosti vůči veškerenství Božího stvoření. Ta je jednotou otevřeností a hledání, přičemž svobodná polyfonie a pluralita dělá z lidí nezastupitelné a jedinečné bližní. Kež je snem naší církve otevřenou branou jednoty z Božího ducha a kež vykáže nepokornou uniformitu za dveře!

Radim Palouš



Bailly předčítá přísední formuli

„Život znamená změnu“

Rozhovor s P. Richardem J. Neuhausem



Snímek archiv

Jste pokládán za jednoho z předních amerických neokonzervativců, ale vy jste začínal přece úplně jinak. Jako mladý luteránský pastor jste působil v nejhudších čtvrtích Brooklynu, spolupracoval jste s Martinem L. Kingem, angažoval jste se i v „hnutí 1968“ a protestoval proti válce ve Vietnamu atd. Najednou jste se ocitl na „pravé“ straně politického spektra...

Počátkem 60. let jsem vyslovil touhu zůstat celý život nábožensky ortodoxní, kulturně konzervativní, politicky liberální a ekonomicky pragmatický. Totéž mohu opakovat i dnes. V posledních třiceti letech se naopak, zejména ve Spojených státech, posunula definice politického liberalismu. Já jsem zůstal politicky stejným liberálem, jakým jsem byl v 60. letech, dnes se ovšem tento typ liberalismu označuje slovem neokonzervativismus.

Jedná se tedy jenom o terminologický posun? Vy sám jste se nezměnil?

Doufám, že i já jsem se změnil. Kardinál Newman kdysi řekl: „Život znamená změnu. A být dokonalý, znamená měnit se neustále.“ Určitě jsem se změnil. Snad jsem moudřejší, více realistický, víc toho vím.

Neobával jste se, že se svým přestupem ke katolicismu stanete „modelovým konvertitou“ a různí lidé vás začnou zneužívat pro své apologetické cíle?

Jak? Myslím, že pokud budou katolíci přemýšlet, proč se právě luteránský pastor stal katolíkem, není důvod se vzrušovat. – Někdy prostě musíte udělat to, k čemu vás nabádá vaše svědomí, nemůžete stále uvažovat o tom, co si lidé pomyslí, jak to využijí nebo zneužijí.

Kdysi jste prohlásil, že jste vždy toužil stát se členem jedné Kristovy církve, otázkou pouze bylo, stane-li se tak cestou institucionálního sjednocení křesťanů, nebo individuálního obrácení. Lze tedy vaše rozhodnutí vykládat tak, že už nedoufáte ve sjednocení křesťanů v reálně blízké době?

Přesně tak. Ovšem mé rozhodnutí neznamená, že bych přestal věřit ve smysl ekumenických snah. Můj přestup ke katolicismu způsobil, že řada mých luteránských bratrů se začala mnohem vážněji zabývat otázkami ekumenismu a svými vztahy ke katolické církvi. Ale to, co jste řekl, je pravda. Nebylo pro mne těžké stát se katolíkem, těžší by bylo kdybych se jím nestal. Jako luterán jsem sdílel názor těch protestantských teologů, kteří tvrdí, že cílem reformního hnutí v 16. století nebylo zakládat nějakou novou církev. Mělo být hnutím obnovy v církvi a pro církev. Rozdělení, k němuž tehdy došlo, je tragédií, za kterou nesou odpovědnost obě strany. Není dobré, když se hnutí usilující o obnovu v evangelijním duchu vyčlení z univerzální církve.

Moje pastorační, kněžská, vydavatelská a publicistická činnost vždy směřovala k odpuštění a smíření v církvi. V 80. letech mi ale bylo jasné, že luteránská církev nesměhuje přesně tímto směrem. Tehdy jsem se rozhodl.

Ještě jako luterán jste napsal knihu *The Catholic Moment*, která je výrazem fascinace postavou současného papeže. Čím vás tak upoutal?

A co není fascinujícího na tomto člověku? Krásná osobnost, velký intelektuální formát, ohromná duchovní dynamika...

Některá přesto kladoú do protikladu např. otevřenost Pavla VI. a konzervativní přístup Jana Pavla II. ...

To je absolutní nesmysl. Je velkým nedorozuměním klást proti sobě tyto dva pontifikáty. Pontifikát Jana Pavla II. je intelektuálně, teologicky i duchovně neobyčejně odvážný, a největší výzvou je to, že je obrácen k budoucnosti. Smyslem *Tertio millennio adveniente* je očekávání a příprava církve na úlohu, jakou má odehrát na cestě naší civilizace do třetího tisíciletí.

Nemá se sdělovat obsah soukromých rozhovorů, ale papež souhlasil, abych to řekl i veřejně. – Hovořili jsme o osvícenské filosofii. Řekl jsem mu, že kdyby Voltaire nebo Diderot žili dnes, jistě by byli překvapeni, že tím, kdo nejvíce brání lidskou důstojnost, svobodu, vědomí, všeobecná lidská práva, je v našem století římský papež. Nemohli by tomu uvěřit! – „Svatý otče, daleko jste předstihl to, co bylo pokládáno za vrcholný historický okamžik.“ A papež mi odpověděl: „Ano, běžel jsem tak rychle, a zlomil jsem si přitom nohu...“

Myslíte si, že papež má na svém kontě také nějaké neúspěchy nebo věci, po kterých sice toužil, ale nepodařilo se mu?

Nemluvil bych o papežových prohrách, spíše o zklamáních. Ve Spojených státech a zejména v západní Evropě neměly velké vize obsažené v *Centesimus annus*, *Evangelium vitae* a *Tertio millennio adveniente* takovou odezvu a nebyly tak studovány a diskutovány, jak si to nepochybně zaslouží. Proč o tom nikdo nemluví? Proč tak málo hovoříme o tom, co nám papež nabízí?

Druhou otázkou je ekumenismus... *Ut unum sint* – encyklika o jednotě křesťanů. Hle, patriarcha Západu, římský biskup vybízí pravoslavné církve a protestantskou část křesťanstva, aby se s ním spojily a opětovně se s ním zamyslely nad službou jednoty a primátu, nad tím, jak by papežství mohlo lépe sloužit jednotě všech křesťanů. Jak užasná je to nabídka, přímo od římského biskupa! Papež přece říká, že služba jednotě, kterou on vykonává, je určena nejenom katolíkům, ale všem křesťanům, je to také úřad, který je vykonáván také ostatními křesťany a jím také patří. „Chť bych – říká papež – abyste se

na tom podíleli, chci slyšet váš hlas, jak bych mohl, já i moji nástupci, lépe sloužit jednotě křesťanů.“ Žádný z papežů v celé historii křesťanství nepřišel s podobným návrhem vůči nekatolíkům! Ale jak Světová rada církví, tak i jiné ekumenické organizace jako by to neslyšely. Jako kdyby papež ani nic zvlášť nového neřekl. To musí být velkým papežovým zklamáním.

Hovořil jste o trampotách spojených s uznáním významu tohoto pontifikátu v západní Evropě a v USA. Jak byste hodnotil přijetí papežova myšlení v zemích bývalého sovětského bloku?

Možná je něco pravdy na tom, co jsem kdysi slyšel od jednoho polského biskupa, že totiž věřící v těchto zemích mají papeže rádi, ale málo ho poslouchají a čtou. Mám dojem, že např. myšlenky vyjádřené v *Centesimus annus* zde příliš neovlivnily úroveň politické a filozofické reflexe. A z toho mohou pramenit i některé obtíže místních křesťanů: neradi se vzdávají svého monopolu na ctnost a poutivost, jaký jim přirozeně přísluší v dobách komunismu. Církev měla pocit, že jen ona je zárukou spravedlnosti a svobody. Nyní ale všude ve světě stále více začíná chápat, že její úloha je podporovat a ožiovat všechny dobré společenské iniciativy. Ve svobodné společnosti musí být církev často kritická, ale neměla by být se společností na válečné stezce. Je velký omyl takto uvažovat. Někdy lidé říkají, že komunismus byl menším nebezpečím pro církev než liberalismus. Hovoří se o spiknutí liberálů, zednářů, Židů, kteří jsou větší nepřátelé církve než komunisté. Taková mentalita stálého ohrožení je jistým druhem nedostatkem víry v Krista a jeho poslání ve světě. Samozřejmě, že ve svobodné společnosti se budou objevovat různé argumenty a prohlášení, protože svoboda počítá také s možností jejího zneužití. Svoboda bude a je zneužívána, ale úlohou církve je neutuchající angažovanost v rozhovoru, v ožiování dialogu, být průvodcem v hledání jednoty.

Ale jak přesvědčovat a vést v otázkách, kde není možný kompromis, jako např. v otázce potratů?

Potrat je velkým problémem, ale za to nemůže demokracie. V USA je to spíše otázka zneužití moci soudů. Stejně jako v případě eutanázie nebo legalizace manželství homosexuálů. Stále častěji se setkáváme s tím, že soudy tyto věci vyjímají z oblasti demokratických procedur a samostatně rozhodují o jejich řešení. Tak tomu bylo i v případě potratů. Stoupenci hnutí za ochranu života tvoří většinu americké společnosti a mohli by tuto záležitost rozhodnout v rámci demokratických postupů. Ale od r. 1973, kdy byly potraty legalizovány, se soudy stále více brání projednávání této otázky, jejíž přípustnost z hlediska

zákona je většinou interpretována jako právo zaručené ústavou.

Pokud se tedy příliš horlivě snažíme oddělit veřejné otázky od morálky a učinit je tak objektivními a neutrálními ve světle práva, neupadáme do bezvýhodné pasti?

Ano. Když oddělíte morální otázky od politiky, znamená to zničení samotné politiky. Pro většinu lidí v USA má morálka úzký vztah k náboženství. Na otázku „Co je pramenem morálky?“ 85 procent lidí v USA odpoví: Bible. Desatero, učení církve atd. Proto idea neutrální politiky sféry, která by vylučovala náboženství a morálku z veřejné debaty, je ve svém důsledku smrtí demokracie, neboť zbavuje 85 procent lidí práva veřejně se vyslovit. Tak tedy církev bojuje na obranu demokracie, když vyzývá a podporuje katolíky, aby se odvažně angažovali ve veřejných rozpravách o tom, jak bychom měli žít.

Lze tedy říci, že se papež snaží rehabilitovat přesvědčení, že jako lidé můžeme poznat jisté univerzální morální zásady, na jejichž základě lze dosáhnout společenského konsensu?

Přesně tak. Církev se ústy Jana Pavla II. domáhá, aby byla uznána ona dimenze lidské důstojnosti, kde člověk není redukován na pouhý mechanismus poháněný silou instinktu, podmíněných prostředím, ekonomikou, společenskými tlaky. Ale že má morální schopnost působit ve světle pravdy (*Veritatis splendor*) a že vůbec existuje něco takového jako morální pravda. To je radikální, velice „nekonformní“, tvrzení. Papež neustále připomíná existenci morální pravdy. A žijeme v době, kdy intelektuálové a filozofové negují existenci čehosi takového, jako je morální pravda a pravda vůbec.

V demokratických společnostech dochází často k stále větší názorové polarizaci. A to dokonce mezi lidmi, kteří v mnoha oblastech mají podobné názory. Jsou takové polarizace nevyhnutelné ve svobodné společnosti? A není to i argument proti demokracii, když místo porozumění vedou ke krajnostem?

Souhlasím, to je vážný problém, možná s jednou připomínkou, že v polarizovaném a rozřádaném světě není naším cílem nutně nalezení jakéhosi středového postoje, ale postoje lepšího, který se nenalézá vždy přesně mezi existujícími krajnostmi. Musíme být v církvi velice kritičtí vůči sobě, protože právě my musíme dávat příklad akceptování rozdílů uvnitř našeho společenství: toho, co znamená demokratický dialog. Různé frakce v církvi, pravice nebo levicové, tradiční nebo pokrokové, prohřívají na celé čáře, když spolu nedokážou hovořit, když na sebe jenom pokřikují a urážejí se. Časopis *First Things*, jehož jsem redaktorem, se stále pokouší brát vážně to, co druhí říkají na téma církve a politického života, ale každou chvíli jsem zaskočen existencí rozmanitých frakcí, rozdílů, sporů, lidí, kteří nechťejí, aby jim v něčem bylo pomoheno; každou chvíli narážím na nějaké skupinové představy a hádky mezi lidmi, kteří mají přece podobná přesvědčení. To není dobré. To škodí jednotě a *communio* církve, protože jak potom můžeme říkat světu, lidem mimo církev, že oni se musí mezi sebou domluvit v zájmu společného dobra. Nevím, jaká je odpověď na otázku o rozdělení, ale pokud bychom se mohli chvíli zabývat tím, co říká papež, totiž překročit aspoň několik prahů uvnitř církve, už to by byl velký krok na cestě k jednotě.

Rozmlouval Jaroslav Glodek, OP (Redakčně zkrácená verze rozhovoru, který vyšel v časopise polské dominikánské W drodze 10/1996. Přeložil J. Šubrt.)

Richard John Neuhaus, ředitel Institute on Religion and Public Life, šéfredaktor měsíčníku *First Things*, autor řady knih. Jeden z vlivných katolických intelektuálů v USA. Od roku 1991 knězem newyorské arcidiecéze.

Mons. ThDr. Oto Mádr (* 15. 2. 1917) osmdesátníkem



Snímek Jaroslav Hodík

Běh života ukládá v každém z nás nejruznější sedimenty. Z nejtrvanlivějšího materiálu bývají ty, které jsou uhněteny ze zklamání nejruznějšího druhu. Jaký „životní pocit“ může asi mít příslušník generace, která dospívala v dobách velké hospodářské krize, zažila rozpad republiky, nacistickou hrozbu, přinejmenším zcela dobrovolné přijetí komunistického chomoutu, teror padesátých let, nezdár Pražského jara a hlubokou demoralizaci společnosti v dobách tzv. normalizace? Představte si navíc, že někdo takový je katolickým knězem, nadto odsouzeným na doživotí, že stráví v kriminále patnáct let, i pak se musí stále potýkat s estébáky a nadto zjišťuje, že mnohdy káže hluchým?

A to je Oto Mádr, osmdesátník, muž, který se nedal. Nezmar, který zůstal sám sebou, protože s ním byl Bůh. Kež je víc takových vytrvalců! On nám ještě leccos dluží. Ještě neřekl všechno de modo moriendi Ecclesiae, o skryté církvi, jedním z jejich sloupů byl. Ještě jsme si v našich disputacích, polemikách, nejednou i hádkách, neřekli dosti o budoucnosti církve, zejména tady u nás. Někdy je život tolik plný, že ani osm křížků nestačí. Ad multos annos!

r.

KULTURA,
UMĚNÍ,
RECENZEZpochybnění
jednoho mýtuBohuslav
MartinůDopisy
domůZ korespondence
do Poličky

Poté, co se život a dílo výjimečných osobností uzavře, je obecnou tendencí začít vytvářet jakýsi mýtus o jejich životě, retušovat a idealizovat události, které ho tvořily a provázely. Ten, kdo však opravdu miluje dílo té které umělecké osobnosti, se brání všemu, co pravdě odporuje, co ji tvoří kýčovitou a zidealizovanou. Právě vydané *DOPISY DOMŮ* (nakladatelství Mladá fronta) Bohuslava Martinů (1890–1959) nám napovídají svou autentickou dokumentaristností o osobní, umělecké i společenské situaci skladatele mnohde. Odstraňují ony nánosy na jeho životě, které jsou všeobecně zavedené a přijímané. Vybral je a s přehledností svědčící o vyčerpávající znalosti díla B. M. okomentoval Iša Popelka.

Otištěné dopisy Martinů z rozpětí téměř padesáti let a odesílané většinou z ciziny, kde skladatel zprvu dobrovolně a později méně dobrovolně žil. Právě motiv jeho vztahu k domovu prochází celým tímto výběrem. Zatímco rodná Vysočina, jak sám píše, je pro něj jis-

totou, východiskem – „Něco věčně pravdivého, na čem je možno spočívat s jistotou. To je ono tajemství, jež jsem si odvezl do ciziny od nás.“ (New York, 1949) – konfliktů je jeho vztah k Praze, a to již od let třicátých až do konce života. Je zřejmé, že Martinů o přijetí své práce doma usiloval, byl však zraňován nepochopením a nevstřícností, které se mu dostávalo: „Dost mě to mrzí, že se v Praze tvářím jako bych neexistoval, ale už jsem na to zvyklý“ (South Orleans, 1945).

Tento konflikt prochází svojí dramatickou fází zejména v letech 1945–48. Tehdy, po válce prožitě v americkém exilu, jistě toužil po shledání a návratu. Nabídka pedagogického působení však z Prahy stále nepřicházela a navíc se Martinů vážně zranil pádem z několikametrové výšky a dlouhodobě se potýkal se zdravotními obtížemi: „Je to jako začarované, že se nemohu dostat domů, stále se to odsunuje, už mne to samotného mrzí“ (New York, 1947).

Bolestné a v dané chvíli nepochopitelně tvrdé události našeho života mohou v jeho celku ukázat svoji pozitivní tvář, i tyto svůj kladný význam postupně odkrývají: „Zdá se mi, že jsem dobře udělal, že jsem tolik nepospíchal domů“ (New York, 1947), píše Martinů jako reakci na zprávy z Čech. I další dopisy zpochybňují onen mýtus, že by snad pro něj byl návrat jediným a základním cílem. Martinů vždy s dychtivostí přijímal všechna obdarování a rozvoj, který mu cizina nabízela a věděl, že pro jeho práci jsou to zkušenosti nepostradatelné a cenné. Půl roku poté, v době, kdy u nás nastupují intriky, lež a násilí, píše: „Lidé na vedoucích místech pochopí, že já mám ještě iluzi před sebou, jež nezáleží v tom vrátit se domů, nýbrž v tom, že budu dále pracovat“ (New York, 1948). Doma jsou však proti němu vedeny veřejné výpady: „Z domu nemám pěkné zprávy, všude mě teď odsrkují, jako bych nikdy nebyl napsal českou muziku... Ono to právě nakonec vždy vyjde najevo“ (New York, 1951). Věř, že to, co je skutečně kvalitní, se prosadí navzdory dobovým intrikám. Věř, protože zná vnitřní zákonitosti pravé tvorby, které jsou stejného zdroje jako ty duchovní, ony pravdu nakonec osvětlí,



Manželé Martinů s přáteli

Snímek archiv

očistí a žijí navzdory všem světským znemožňováním.

Když posloucháme jeho symfonická díla z 50. let, kdy jeho tvorba nasloucháním zkušenosti lidskými i uměleckými vrcholů, a vidíme ho svobodně se pohybovat mezi Spojenými státy a západní Evropou, kde je přijímán a podněcován k práci, jsme nádherní řici. Že byl typem umělce, kterého by temno a záludnost komunistického režimu spíše dusily a ničily, než vedly k větší hloubce a usebranosti, jak tomu u některých umělců paradoxně bylo: „Já se toulám po světě, jenom do toho koutku, kam bych rád, nemohu. No nesmím si naříkat, osud mi přisoudil něco jiného a myslím, že to se mnou dobře myslí, nechal mne proklouznout všelijakými situacemi, kde jsme všichni ztraceli naději a nechal mě vidět mnoho věcí, jež bych jinak nebyl prožil“ (Nice, 1955).

Jeho naděje na shledání se přenáší stále více do roviny duchovní. do naděje v posmrtné setkání, jak čteme v dopise psaném krátce po

úmrtí bratra Františka: „Vrátil se k tatínkovi a mamince, kam my všichni se vrátíme a tam se snad konečně shledáme... Pán Bůh nám dopřel zde na tomto podivném světě dosti dlouho zůstat, a i za to musíme být vděční“ (Nice, 1958).

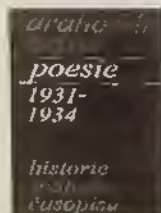
Skladatelova sestra Marie umírá osm měsíců poté a již vlastně není ke komu se vrátit. Rovněž tři měsíce po smrti sestřiny se kruh uzavírá. Bohuslav Martinů umírá 28. 8. 1959 po těžké nemoci ve švýcarském Liestalu.

Motiv vztahu k domovu je jedním z mnoha, které můžeme v knize sledovat a zamýšlet se nad nimi. Co však není možné přehlédnout, je přirozenost, prostota, přímota a jasnost osobnosti skladatelovy. Tak ho poznáváme v jeho korespondenci, svědectví současníků, na fotografiích a především v jeho díle.

Ten, komu se hudba i samotná osobnost Bohuslava Martinů stala drahou, otevírá knihu s vděčností i přirozenou zvědavostí.

Jiří Stourač

POESIE 1931–1936

Studie o časopisu, který dokázal
překročit hranice regionu

Málokterá literární historická a literární kritická studie mě zaujala tak jako Šajtarova historie jednoho časopisu. Čte se pomalu jako detektivní příběh. Revue POESIE vycházela v letech 1931–1936 a redigoval ji současná generaci sice méně známý, nicméně však významný literární historik a kritik meziválečné doby P. PhDr. Jan Strakoš. K jeho úzkým spolupracovníkům patřili slavista Jaroslav Závada, romanista a hispanista Zdeněk Šmíd a básník Zdeněk Vavřík. Už tím je dána i převládající jazyková provenience časopisu. Naplňují ho na základě teorie „čisté poezie“, s kterou přichází Henri Bremond, básníci čeští (František Halas, Vítězslav Nezval, Jaroslav a Vilém Závadové), polští (Leopold

Staff, Julian Tuwim, Kazimierz Ilakowiczówna, Emil Zegadłowicz), chorvatští (Milan Rakić, Jovan Dučić), slovinští (Oton Zupančič), ruští (Alexander Blok a prozaik Michail Kuzmin), francouzští (Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Jean Cocteau) a španělští (Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Gabriela Mistralová). Nezajímá o současnou poezii sovětskou, u duchovně zaměřené revue pochopitelně, přehlídl ovšem další vývoj i osobní osudem ji přesahující jména jako Boris Pasternak a Marina Cvetajevová. Ideovým společným jmenovatelem byl univerzální spiritualismus, což je jen dalším, dosud však málo známým důkazem, že česká poezie meziválečných let nebyla vždy orientována výhradně levicově, což ještě průkazněji dokazují i další, často přímo politicky pronásledovaní autoři jako Jan Čep, Jaroslav Durych, Zdeněk Rotrekl, František D. Merth, Ivan Slavík, Jan Zahradníček a další.

V současném dšti o poznání skutečného mnohostranného profilu naší meziválečné literatury se ukazuje, že často cileně jednostranné dělení jejich představitelů na „levé“ a „pravé“ je zkreslující. Mnozí z nich se snažili vymáhat z dogmatických post, která je svazovala. Tak se duchovně sblížili například Vítězslav Nezval s Jakubem Demlem, ač stáli jinak názorově i politicky na opačných pólech, což vyústilo až v Nezvalovu obhajobu neprávem obviněného Demla před národním soudem, nebo i jisté sblížení mezi Vladislavem Vančurou a některými spisovateli katolickými, jak to naznačil i malý vančurovský seminář na loňském červnovém setkání českých a slovenských spisovatelů v Luhačovicích. Redakci POESIE nebylo toto sblížení, pokračující jistou tehdejší úzkoprsost, nijak cizí.

I když je jisté možno litovat, že Šajtarova zasloužená historie jednoho časopisu nemohla vyjít už v době svého vzniku – u kolébky jí stála už léta osmdesátá – neuměňuje její opožděné vydání, které navíc svým vrozeným na sklonku předminulého roku zužilo i její recenzování, ani dnes hodnotu jejího vydání. Je svým způsobem řadou fascinujících zastavení na cestě historie jednoho jen zdánlivě „provinčního“ moravskoslezského časopisu, za nímž by se ne-

musely stydět ani velké evropské literární revue. Seznamuje nás i s životem duchovního otce POESIE P. PhDr. Janem Strakošem od jeho narození ve Fryčovicích na Hukvaldsku v posledním roce minulého století až po jeho smrt v exilu ve švýcarském Sionu v r. 1966, i s životy jeho spolupracovníků.

Výstavbu Šajtarovy studie tvoří mezi zasvěcujícím úvodem a zhodnocujícím Slovem závěrem tři rozsáhlejší kapitoly, nazvané Geneze, Struktura a Teorie, členěné do menších oddílů. Těm, které by přivedla Šajtarova studie k dalšímu zájmu a studiu recenzovaného časopisu nebo osoby jeho redaktora P. PhDr. Jana Strakoše nebo jeho spolupracovníků, je tu na pomoc bohatý seznam literatury a pramenů, rozsáhlý jmenný rejstřík i fotografické přílohy.

Sedmá autorova kniha, věnovaná literatuře a autorům Ostravska, ukazuje na autorův literární kritický růst a dokazuje, že i předchozí kritiky jeho dřívějších prací, z nichž uvádím aspoň postřehy Františka Götze, Františka Listopada, Antonína Satkeho, Jiřího Urbance nebo Jindřicha Zogaty, se ve svém předvídání nemýlily.

Zdeněk Janík
Drahomír Šajtar: Poesie 1931–1936, historie jednoho časopisu, Optys, Opava 1995, 132 str., 12 černobílých fotografií.

MALÝ
PŘÍVODCE PO
KŘESŤANSKÉ

IKONOGRAFII

Bájní
živočichové
a monstra I

Cestopisná literatura středověku je velmi bohatá na popisy podivných bytostí obývajících daleké kraje. Středověcí autoři navazovali mnohdy na antické vzory. S popisem bytostí, odlišných od člověka, se setkáme již v Homérově Iliadě a Odysseu (Kyklopy, sirény atd.). Antická mytologie se přímo hemží popisy nebezpečných stvůr ohrožujících člověka. Připomeňme si například Medusu či pekelného psa Kerbera. Moc těchto bytostí byla však omezena a mohla být zlomena chytrostí a důvtipem. Zajímavým antickým pramenem je cestopis

Periplus (Objeptutí) Skylaxe z Karyandy, který z rozkazu perského krále Dáreia I. podnikl v letech 519–516 př. Kr. cestu podél perského a arabského pobřeží až do Rudého moře. Neméně inspirativní je cestovní „deník“ nazvaný Indica řeckého dějepisce Ktésia, jenž zastával významnou funkci osobního lékaře perského krále Artaxerxa II. (kol. 400 př. Kr.). Bohužel se nám tento spis dochoval pouze v částečném opise římského autora Flavia Arriana. Neopominutelnými příručkami, z kterých středověk nejvíce čerpal, jsou Pliniova Naturalis historia. Collectanea rerum naturalium Gaia Julia Solina a anonymní Epistula Premonis Regis ad Trajanum Imperatorem. Důležitou úlohu pro zprostředkování poznatku antické literatury o bájných živočíchích a lidech sehrál řecky psaný spis Physiologus, jenž hodnotí bytosti i z morál-

ního hlediska. Z něho čerpali své poznatky středověcí autoři encyklopedií, jako například Isidor ze Sevilly (Etymologiae), Hrabanus Maurus (De rerum naturis), Thomas de Chantimpre (Liber de natura rerum). Posledně jmenovaný rukopis byl rozšiřován po celé Evropě a dva příklady i s iluminacemi nalezneme i v našich knihovnách (Kapitulní knihovna na Pražském hradě a Národní knihovna ČR). Práci Thomase de Chantimpre se inspiroval Vincent de Bevaux (Speculum naturae) a Konrád von Megenberg. Převážně monstrum bylo věnovány knihy Liber monstrarum, Marvels of East a různé středověké bestiáře.

Mezi vzdělanou veřejností byly velmi oblíbeny cestopisy do dalekých krajů. Nejznámějšími z nich jsou Milión benátského kupce Marca Pola, fiktivní dopis kněze Jana či De mirabi-

lius mundi Johna de Mandeville. Uvedené publikace a některé motivy na exportovaných orientálních látkách či porcelánu inspirovaly malbě iluminovaných rukopisů a nástěnných maleb i autory kamenných plastik, uplatněných zejména v architektuře. Ne vždy se tyto motivy setkaly s pochopením církevních hodnostářů. V literatuře je velmi často citován odsudek Bernarda z Clairvaux: „A dále v klášterech, na očích bratří, kteří jsou zaměstnáni čtením, co mají dělat ony směšné zrudlosti, ona překvapivě znetvořená krása a krásná znetvořenost? Nečistě opice? Zuřící lvi? Nestvůrní kentauři? Polohřídké bytosti? Skvrnití tygři? Bojující válečníci? Lovci troubící na své rohy? Zde zřít několik těl pod jednou hlavou a tam zase několik hlav na jednom těle. Zde vidíte čtveročce s ocasem hada a rybu s hlavou čtveročce. Tam je zvíře, které je do půle těla koněm a od půle kozou a zde rohatá bestie vystrkuje svůj koňský zadek...“

Mezi bájnými živočichy počítáme lidské i zvířecí bytosti, které žijí v určité společnosti. Nejvíce takových zjevných situací autoři do Indie, Etiopie a Lybie (mysleno celá Afrika). Monstra jsou zrudly složené z části lidských a zvířecích těl. Velmi pěkně je charakterizoval Horatius v úvodu listu Pisonům: „Kdyby snad k lidské hlavě chtěl malíř přiklesit koňskou šíjí a na údy pak, jenž všude by sebral, chtěl nanést směsici pestrého perli, že nahoře puvabná žena v rybu okřídle čemou by ústila, zda bytostné mohli, přátelé, zdržet se smíchu, ten obraz pozvání shlednout.“

Jan Royt



Ke zdrojům spirituality v moderní české literatuře

Počátky spirituálních tendencí v moderní české literatuře se ve většině literárně historických učebnic a příruček dávají do souvislosti se vznikem Katolické moderny v roce 1895, kdy se její reprezentanti, v dřívě většině katoličtí kněží, představili veřejnosti almanachem Pod jedním praporem. O rok později začali vydávat časopis Nový život, který se stal jejím hlavním časopiseckým orgánem. I když v něm můžeme číst i práce Zeyerovy, Březinovy či Demlovy, v žádném případě nelze v literární tvorbě příslušníků Katolické moderny hledat ony počátky moderní české spirituální orientované literatury. V literatuře, již se Katolická moderna prezentovala, soupeřily od počátku dvě protichůdné tendence: na jedné straně tendence lidovýchovně sušilovské literární tvorby (K. Dostál-Lutinov), která chtěla především vychovávat a konzervovat už tehdy překonaný folklorní idylismus moravského katolicismu; na druhé straně tendence (S. Bouška, X. Dvořák) vést se do soudobé „světské“ literatury, jak ji představoval tehdy nejrepresentativnější proud české literatury, lumírovci. Obě tyto tendence, to znamená vlastně veškerá literární tvorba autorů Katolické moderny, měly v podstatě do minulosti a už v době svého vzniku byly vlastně vývojovým anachronismem; vůbec totiž nerezonovaly s tím, čím žila mladá nastupující generace básníků a spisovatelů v Čechách.

Podstatnější vliv na budoucí podobu a cesty námi sledovaného typu literatury mělo, podle mého soudu, filozofické úsilí několika duchovních, kteří přijali za svou papežskou encykliku Lva XIII. Aeterni patris z roku 1879, která vyzývala k prohloubení studiu díla sv. Tomáše Akvinského. Zájem o tomistickou filozofii znamenal totiž také zesílení zájmu o Aristotela, a tím i o problematiku estetickou. Už v roce 1884 vyšel překlad Aristotelova spisu O básnické a dvě větší původní studie J. Pospíšila O krásnu dle nauky scholastické vzhledem na novou formovou estetiku a Definice krásna Tomáše Akvinského; tím měly být položeny základy k hlubšímu pochopení obecných estetických zákonitostí, a tím i k propracovanějšímu chápání literatury. Tyto aristotelovsko-tomistické zásady, propagované a rozpracované v řadě studií zejména v časopise Hlídka literární, posléze ovlivnily nejen katolicky orientovanou literární kritiku, ale i některé z představitelů tzv. moravské kritiky (L. Čech). Jakýmsi vyvrcholením těchto snah se stalo posléze vydání čtyřdílné tomistické Poetiky (1890–97) rajhradského benediktina J. Vychodila, která se měla stát základním teoretickým východiskem budoucích křesťansky orientovaných literárně kritických koncepcí. I přes oživení zájmu o estetiku se tak bohužel nestalo.

Důvody, proč se tak nestalo, jsou víceméně dány tím, že křesťanské myšlení nenalezlo v 19. století dostatečně silný protilek proti racionalismu a scientismu, tak jak je ztělesňoval především pozitivismus. Ono pozitivistické, že dobrem je pouze to, co odpovídá vědeckým pravdám, které nemohou být přirozené absolutní, a protože vše je v podstatě hypotézou, vedlo velmi často k chápání spirituality jako psychologické

úchylky (obrácení Šavla v sv. Pavla bylo např. v řadě úvah analyzováno jako psychiatricko-neurologická záležitost) nebo jako konstruované iluze. Tento mýtus vědy, spolu s ideou pokroku a morálkou úspěšnosti, vytvořily krajně nepříznivé klima pro artikulaci jakékoli umělecky náročné spirituality. Faktum ovšem je, že scientisticko-racionalistická převaha nebyla nikdy absolutní – romantické umění od počátku tvrdě popíralo, že vše je jen a jen odrazem materialistických substancí. I v lůně vědy samotné nalézáme posléze naprosto jasné čitelné příznaky, zpochybňující scientismus (duchovněná tendence W. Diltheye i některé vývoje pragmatistické filozofie W. Jamese). Koncem století sílí zcela zřetelné vědomí, že vědy neusilují o poznání podstaty, ale jde jim převážně jen o poznání determinované struktury. A to nesmírně znepokojovalo umělce, toužící po něčem absolutním, ať už je to idea či tvar, čím by naplnili svou bytostnou touhu po přesahu.

Jak silná byla tato touha po absolutu, jak zoufale naléhavá byla touha umělce po zakotvení v nějaké absolutní, tedy náboženské jistotě, o tom svědčí jeden nezanedbatelný a málo známý fakt. V letech 1895–1910 proběhla patrně nejsilnější vlna náboženských konverzí v dějinách světové literatury – stačí uvést jen jména nejvýznamnějších, např. F. Brunetiére, J. K. Huysmans, M. Barrés, P. Bourget, P. Claudel, Ch. Péguy, E. Psichari (mimořádně vlnu E. Renana), F. Jamese, J. Maritain, G. K. Chesterton, H. Belloc, G. Papini aj.

Zosobněním této touhy po hodnotách transcendentních se stal v literatuře na přelomu století symbolismus, což znamená v české literatuře především dvě jména: F. X. Šalda a Otokar Březina. F. X. Šalda byl totiž u nás první, kdo svou programovou stati Syntetismus v novém umění (1892) naznačil, čím důležitá je pro umělce víra v metafyzické hodnoty i nutnost transcendence, nechce-li umění uvázat na měřítině bezduchého popisnosti. A bez vlivu Šaldy je skoro nemyslitelný strmý Březinův vzestup až k vrcholům evropského symbolismu. A Březina symbolista je jednou jedinou polemikou s přírodovědnou představou o přirozené uchopitelnosti světa a o snadné čitelnosti niterných procesů v člověku. Tím, jak Březina osciluje mezi tělem a duší, mezi snem a skutečností, jak svébytně a originálně transformuje do umění křesťanské pojmy jako obět, tajemná vina či hřích nebo stále propojení živých a mrtvých, tím otvírá zároveň dveře k novému vnímání a uchopení duchovní skutečnosti v literárním díle. Tajemství, láska, bolest, bratrství – to všechno Březina rehabilitoval a dal tomu stejné závaznou platnost, jakou dávala své faktu pozitivisticko-naturalistická doslovnost. Vytvořil svou vizi duchovního světa, a tím vytvořil výraznou protiváhu těm uměleckým snahám, které chápaly vše duchovní jako pouhý odraz či produkt materialistického univerza. Proto je zcela nemyslitelná jakákoli spirituálně orientovaná aktivita v české novodobé literatuře, která by neregistrovala Březinův model duchovního světa, která by jeho odkaz pomínila.

Jsmo-li v okruhu českého symbolismu, nemůžeme zapomenout na Jiřího Karásků ze Lvovic: také v jeho díle je věc než čitelná proměna evropské kulturní duchovní atmosféry. Od blasfemičnosti a nietzscheovského kultu Dionýsa jeho básnických sbírek Sodoma a Sexus necans uplyne pouhých pár roků k románu Gonckův duše (1900), v němž má hledání náboženských jistot hlavního hrdiny tragický ráz, a rozhodně je nelze považovat za pouhou estetickou bizarnost dekadentního ražení. Přímou návaznost na francouzské prostředí ztělesnil pak v tomto okruhu především Miloš Marten, jehož esejistické a literárněkritické dílo chtělo překonat individualistický subjektivismus něčím nadosobním. A toto nadosobní

nalezl Marten v hodnotách metafyzických a náboženských, k nimž ho s největší pravděpodobností přivedly jeho blízké kontakty s francouzskými básníky (P. Claudel) a malíři (E. Bernard). Co bylo ovšem nejdůležitější: ve Francii se M. Marten setkal s podstatně jiným způsobem přijímání náboženství, než jaký znal z Čech – poznal zde jemnosti bossuetovsko-pascalovské religiozity, neustále zdůrazňující řád, tradici a prožitek věčnosti, kdy nám zrcadlo, v němž se zhlédáme, pomalu vyklouzává z ruky a je blízko hodina, v níž všechno, co se vyjadřovalo v záhadě, začíná vyvstávat ve své nepředstavitelné dokonalosti. Tento duch řádu, v němž vidí Ortega y Gasset jeden z duchovních pilířů Evropy, a duch tradice sjednocující minulé s přítomným v předobraz budoucnosti, jejímž cílem je věčnost, chtěl vnést Marten do českého prostředí. V posmrtně vydaném dialogu Nad městem se o to pokusil, ale zůstal jen u naděje, s níž doufal v hodnotu svého češství; všechno ostatní za něho dořekla smrt.

Vrátme se ale k F. X. Šaldovi, pracujícímu na svém osobnostním vývoji a formulujícímu v mnoha dílech nápoděvách svůj vztah k hodnotám transcendentním.



F. X. Šalda

V roce 1914 dospěl tak jako M. Marten k pascalovským závěrům a ve své klíčové studii Umění a náboženství pochoopil Boha „jako postulát životní celosti“. Jestliže ve své studii Syntetismus v novém umění Šalda chápal princip transcendence spíše jako princip platónské identifikace ideálního s reálným, ve studii Umění a náboženství se jeho představa transcendentního „uzemňuje“, získává, mohli bychom skoro říci, jakousi kristologickou dimenzi: akt víry v Boha se Šaldovi zdá jen jako stvrzení neopakovatelné jedinečnosti lidské osobnosti. Šalda zde podrobně rozebral vztah mezi uměním a náboženstvím a snažil se pochopit příčiny roztržky mezi náboženstvím a moderním uměním. A našel je v jakési prométheovské pyšce umělce dávajícího estetickému punc Božího absolutna. Šalda chápal nietzscheovské „nechej svého štěstí, chej své dílo“ jako nesmírně tragický paradox, v němž se přirozená lidská touha po velikosti míjí s opravdovou velikostí Boží, překrytou často zvěstelnými historickými rituály. Umělec jako by si neuvědomoval hluboké spříznění mezi náboženstvím a uměleckou tvorbou; zvláště když umění i náboženství mají společného nepřitele, jemuž E. Hello říká „l'home médiocre“ a F. Nietzsche „Bildungsphilister“. F. X. Šalda v tomto esejí také vlastně jako první u nás čte Dostojevského jako velkého náboženského autora. Právě nad četbou Dostojevského si Šalda uvědomil velikost náboženství, které přetváří bolest a odřikání v radost obětí a vykoupení a zároveň představuje neměnný kodex hodnot, předpoklad souladu i souhlasu obecného s jedinečným. „Náboženské vědomí a ještě více náboženská tvorba jest princip života vnitřního a duchového, touha po dokonalosti, touha a síla žít v duchu a pravdě. A je-li údělem poezie – a já soudím, že jest – dáti pocítiti to, co jest to být člověkem v plném smyslu a dosahu tohoto závažného slova, tajemství obřazeného, neobejde se bez náboženského citění a hlavně ne bez náboženské tvorby, kteráž jest duchová dramatická a tragická po výte.“ – tak shrnul Šalda své závěry o vztahu umění a náboženství a vlastně poprvé opravdu na úrovni tematizoval tento závažný problém v české kultuře.

Jestliže jsme uvažovali o zdrojích spirituality v moderní české literatuře v souvislosti se symbolismem, s dílem Březinovým a Šaldovým, zbývá ještě upozornit na charizmatickou osobnost Josefa Floriana. J. Florian pochopil, pod vlivem francouzského bojovného katolického publicisty Léona Bloye, že soudobé rozkolísání všech hodnot má svůj původ v hluboké krizi poznání,



Georges Roualt, lept z cyklu Misericorde, 1916 – 1927

kteří se odvrátili od původních křesťanských východisek. Všechny křesťanské hodnoty, jímž se pojmově stále operovalo, byly podle Floriana vyprázdněny, zbaveny své vnitřní opravdovosti a přesvědčivosti a sloužily toliko jako vývěsní štít formy, která směřuje k bankrotu. Z těchto důvodů také Florian považoval mnohé ze soudobých křesťanů za pouhé podnikatele „národního a náboženského groteska“, v čemž ho utvzoval soudobý austrokatolicismus. Východiskem z této situace Florian nalezl v návratu k univerzální křesťanské vzdělanosti. Projekt tohoto návratu chápal Florian jako sestup k dávným tradicím závazně hierarchizovaného studia, protože i stvoření má pevnou hierarchii. Svou „Horu studia“, jak nazval svůj projekt, viděl jako symbolickou stavbu o třech patrech: 1. patro vědy, 2. patro umění – nejvznechlejší složka lidské senzibility, 3. patro teologie. Cílem pak byl vznik vzdělané a křesťanstvím integrované osobnosti. Takové vzdělání ovšem nemohla poskytnout žádná škola, ale pouze cílevědomě budovaná sbírka knih, která se měla, podle Florianových slov, stát „pravou univerziou dneška“. A vybudovat takovou sbírku knih, to se stalo základním Florianovým cílem.

Od roku 1903 až do své smrti ŠALDA vyzníval Josef Florian ve Staré Říši na Moravě jednu knihu za druhou a v podstatě šlo o díla výrazně křesťanské spirituality. Díky jeho úsilí jasnozřivěmu objevitelství vstoupily do českého kulturního prostředí osobnosti, jako byli např. G. Bernanos, P. Claudel, Ch. Péguy, F. Jamese, G. K. Chesterton, G. Trakl, R. Guardini, J. Maritain a celá řada dalších. Neváhal jako jeden z prvních vydat F. Kafku i ocenit malířskou velikost G. Roualta. A právě touto svojí činností, v níž byla hluboká křesťanská víra spojena s nemeně hlubokým smyslem pro umělecké hodnoty, J. Florian de facto rehabilitoval spirituálně orientovanou literaturu a pevně ji začlenil do vývojových souvislostí české kultury.

Domnívám se, že právě z těchto kořenů vyrosla spiritualita moderní české literatury. Pouze z nich mohly posléze vyrůst ty nejzávažnější plody českého expresionismu (J. Deml, B. Reynek), z nich vzešel také protilek proti materialistickým tendencím a hédonismu avantgardy a na nich mohla budovat generace Zahradnickova, Čepova, Renčova či Fučíkova, která už představuje novou kapitolu v dějinách naší literatury.

Jaroslav Med



Josef Florian



Vlastislav Hoffmann: O. Březina Snímky archiv

Výzva bratra Veselého

Také mezi evangelickými křesťany probíhá diskuse neřídka podobně těm našim. Dokonce i o smyslu Druhého vatikánského koncilu. J. Veselý se v Evangelickém týdeníku – Kosmické jiskry 22/96 zamýšlel nad současným katolicismem. V tomto čísle č. 30/96 mu odpovídá M. T. Zikmund. V úvodu dostatečně srozumitelně parafrázuje myšlenky svého protějšku, proto se spokojíme s uveřejněním pouze jeho textu.

Ve svém článku „Hromádkova výzva trvá“ (ET-KJ 22/96) připomíná bratr Josef Veselý Hromádkovu dráždívou interpretaci římského katolictví (Katolicismus a boj o křesťanství, 1925) v čase evangelického triumfalismu 20. let. Vyzdvihuje Hromádkův apel, aby český evangelík, má-li katolictví překonat, jej dobře znal a pronikl v jeho podstatu, poznal jeho hlubiny, odkryl jeho sílu. Katolictví má českému evangeliku pomoci, aby mu neunikly některé podstatné složky křesťanství, a tedy „v boji o křesťanství je nutno se orientovat na katolictví“. To píše Hromádka a přitakává Veselý. Z tohoto hlediska je podnětné i varující sledovat Veselého hodnocení novodobého katolictví na pozadí jeho referátu o návštěvě katolické teoložky ThDr. Lenky Karfíkové na pastorační konferenci v Brně.

Hlavní problém spatřuji v myšlenkové nejistotě Veselého výpovědi. O 2. vatikánském koncilu se vyjádřil, že „v 60. letech sliboval velké a hluboké změny v učení a životě církve“. Je neztělné, zda ony změny slibovali podle autora koncilní otcové, nebo si od koncilu tyto změny slibovali evangelisté či jiní představitelé. Je však nabitelné, že žádný koncil nemění učení církve. Úkolem biskupů, tím více pak biskupů shromážděných na koncilu, je naopak střežit poklad víry. Nové definice některých věroučných článků, nová vyjádření k některým otázkám víry nejsou v zásadě změnou učení, ale jeho novým vyjádřením, popř. rozvinutím. Žádnou novou věroučnou

formulaci se však neruší výpovědi předešlých koncilů, papežů nebo jiných tradicí uznávaných autorit. Žádný koncil tedy nemůže přinést změny v učení církve, a nemohl to učinit ani 2. vatikánský sněm. Jeho úkolem totiž nebylo vyřešit věroučné nejasnosti, které by cloumaly církví, nýbrž byl svolán za účelem „aggiornamenti“. Delegáti a poradci koncilu měli vypracovat takové dokumenty, které by pomohly církvi lépe a srozumitelněji plnit její poslání v tomto měnícím se světě. Není proto divu, že prvním tímto dokumentem byla kon-

ET KOSTNICKÉ JISKRY Evangelický týdeník

stituce O posvátné liturgii, která přinesla výrazné změny nikoli v učení, ale v bohoslužebné praxi katolické církve.

Dalším sporným tvrzením je Veselého vymezení pojmu „postvaticum“ (je to jeho vlastní výraz jakožto analogie postmoderny). Mínil tím zřejmě období od posledního koncilu po současnost. Sám píše: „Postvaticum je výraz pro rozčarování nad vývojem římskokatolické teologie.“ Není zde vůbec zřejmé, co autora tak rozčarovalo na tak plodné etapě v dějinách katolické bohosloví. Vždyť právě tato pokoncilní doba je charakterizována rozvojem katolické teologie snad ve všech oborech (evangelický vykladač Bible to sleduje zvláště v oblasti bibliistiky). Markantní je to i taktéž v ekumenické teologii, nefukli v teologii inkulturační, kde protestanti nestačí s dechem. Je s podivem, že autor takto paušálně hodnotí římskokatolickou teologii, když takřka zároveň oceňuje teologické kvality ThDr. Lenky Karfí-

kove a dalších novodobých katolických teologů v jejím výkladu uvedených. Má-li bratr Veselý výhrady vůči názorům současného papeže, má na to plné právo, nebude-li přitom míchat více věci dohromady. Papež neurčuje ani neplánuje vývoj katolické teologie. On může přinést určité impulsy pro teologickou práci, ale nelze položit rovnítko mezi jeho teologickým profilem a úrovní katolického teologického myšlení. Za tu totiž nesou odpovědnost v první řadě teologové samotní. Nicméně papež Jan Pavel II. jím svou vlastní teologickou tvorbou může být jen dobrou inspirací.

Autor dále pokračuje: „Převážná většina římskokatolických kritických teologů přiznává, že církev po 2. vatikánském koncilu učinila krok zpět.“ Opět je paušální výpověď nezdůvodněná. Nevím, kde si bratr Veselý ověřil, že převážná většina světových katolických teologů je nespokojena s posledním vývojem ve své církvi. V katolické církvi se sice zjevně nacházejí problémy, které se ve větší části světa pocítují

konkrétně neuvedených teologů uvnitř katolické církve vidí „znamení toho, že církev žije a z milosti Boží se obnovuje, pokud se nezdá Bible a jejího svědectví o Ježíši Kristu.“ Jsem potěšen, že tímto autor katolické církvi přiznává, že se Bible dosud nezdává a že se také obnovuje z milosti Boží. Já však v existenci teologů typu Künga, Haringa, Rajána atd. vidím ještě jiné znamení. Oni jsou dokladem toho, že naši roli reformátorů a bojovníků za obnovu a věrohodnost církve nahradil v katolické církvi někdo jiný. Zdáli jsme my neměli stát tam, kde stojí ti to bratři? V čem ještě usilujeme o obnovu obecné církve?

Slova autora, že „naši reformační otcové byli přesvědčeni, že zachránili katolickou církev“, ještě neprozrazují nic o našem přesvědčení a o našich tužbách. Obávám se, že málokdo je schopen obhájit toto reformační přesvědčení v situaci denominální roztržičnosti a naukové rozkolísanosti světového protestantismu. Bratr Veselý si sice výslovně uvědomuje, že protestantskou „roztržičností jako skandál“, ale nenaznačuje její příčiny. Místo toho opět nejasně konstatuje, že „problém tradice, v římském katolicismu často mimobiblicky utvářené, zůstává pro skutečné vzájemné porozumění kamenem úrazu“. Nejspíš si neuvědomuje, že ani Písmo svaté by bez ústního předávání nemohlo vzniknout a bez existence církevní autority by nemohlo být kanonizováno. Tradice nese Písmo a Písmo usměrňuje Tradici. „Obojí vyvěrá z téhož božského pramene, splývá jaksi jedno a směřuje k témuž cíli. Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého, posvátná tradice pak předává Boží slova, které slyšel Kristus Pán a Duch svatý apoštolům bez porušení jejich nástupců, aby je osvěcovali. Duchem pravdy ve svém hlášení věrně uchovávali, vykládali a šířili“ (Věroučná konstituce o Božím Zjevení). Problém vztahu Písma svatého a Tradice je skutečně kamenem úrazu pro vzájemné teologické sblížení. Nelze však za to vinit katolickou stranu. To nejspíše náleží. Rádi mluvíme o tom, že své učení stavíme jen a jen na Písmu svatém, a přitom kriticky nereflujeme, že jsme při svém výkladu Písma sami podmiňováni určitou tradicí výkladu a taktéž nutně i určitým osobním subjektivním přístupem. Čím méně máme teologicky zvládnutý problém Tradice, tím více neuvědomíme všelijaké tradice podléháme. Písmo svaté není primárním problémem, nýbrž cílem. Písmo vzniklo v církvi a jen v církvi je možno je vykládat a náležitě mu rozumět. Katolická teologie zároveň netvrdí, že v Písmu jsou obsaženy dostatečně všechny pravdy Božího Zjevení.

Nevyčerpal jsem všechny podněty bratra Veselého. V mnohém jsem s ním nemohl souhlasit, ale to neplatilo o všem, co napsal. Shoduji se s ním však hlavně v tom, že je třeba se otevřeně a neohojně ptát: „Víte vlastně, proč jste protestanti?“ Odpovědi a z nich vyvozených důsledků může být více. „Tradiční“ protestantské odpovědi však jistě stačit nebudou. Ale spolu s bratrem Veselým spěchám vyznat, že „zápas o pravdivé křesťanství, o pokornou bázeň před Boží svrchovaností s touto po spášení i po obnově církve a světa je společný úkol obou církví,“ respektive společný úkol všech křesťanů.

Martin T. Zikmund

Konečně si říkáme pravdu

Na jaře r. 1994 proběhlo v Praze sympozium mezinárodní organizace pro posvátnou hudbu CIMS (Consociatio Internationalis Musicae Sacrae) na téma *Povinnosti a možnosti výchovy a praxe v oblasti posvátné hudby ve světle II. vatikánského koncilu*. Tisk tehdy přechel tuto událost suchým konstatováním, aniž vyzvedl, oč na sympoziu vlastně šlo.

Nyní jsme se dočkali sborníku referátů, které byly během sympoziu předneseny. Vyšel jako dvojčíslo časopisu Musicae sacrae ministerium a do tisku jej připravila M. Nováková. Zájemci si jej mohou zakoupit za pouhých 120 Kč ve Společnosti pro duchovní hudbu v Praze. Nechť se nedají zastráhat latinským názvem. Všechny referáty jsou totiž uveřejněny německy a česky. Obsah sborníku je poněkud nesourodý, neboť vedle příspěvků na dané téma obsahuje i řadu pojednání o dějinách duchovní hudby v Čechách.

Překvapuje, že některé referáty jsou zde publikovány pouze z magnetofonového záznamu (J. Overath, J. Černý), což znamená, že nejsou opatřeny ani odkazy na literaturu. Poznámkový aparát však chybí i u řady dalších zajímavých příspěvků (T. Najbrt, M. Kabelková, B. G. Barolli). Tím není řečeno, že jde o příspěvky méně hodnotné, ale vědecká hodnota sborníku jako celku tím poněkud utrpěla.

Ponechme však stranou tyto drobnosti a všíme si si dvou referátů, které jsou stále výsoce aktuální. Benediktin B. G. Barolli, prefekt Papežského ústavu pro církevní hudbu v Římě, otevřeně říká: „Hrubé znející kytary vytlačily varhany z jejich role. Divoké slásky a libivé frivoli písničky se rozšířily na úkor starobylých gregoriánských melodií a nádherných sborů klasické a moderní polyfonie.“ A dále: „Většina mladých církevních hudebníků je často obklopena množstvím všední hudby zprostředkované dnešními médii, která je často ovlivňuje více, než by chtěli. (...) Jednou z největších překážek pro výkon služby (rozuměj církevních hudebníků) je častá kulturní slepota kleru... Hudební nezdělanosti

kněží se nelze divit, protože nejsou vytvořeny v nezbytném rozsahu předpoklady pro dostatečné vyučování v seminářích a na teologických fakultách... Tak např. v Itálii trvá odbor hudby v celém teologickém studiu pouze jeden semestr... V některých kněžských seminářích hudební výchova vůbec neexistuje“ (s. 195). Jak vidíme, Barolliův příspěvek je pro věřícího chrámového hudebníka vzrušující četbou. Čtenář v něm najde řadu dalších pozoruhodných faktů i doporučení.

Nejkvalitnějším příspěvkem sborníku je studie Musica sacra v koncilové konstituci Sacrosanctum concilium od jednoho z předních činitelů CIMS a účastníka koncilu Johannes Overath z Kolína nad Rýnem. Jen kvůli této studii by si sborník měli zakoupit všichni, jímž leží na srdci zdravý vývoj liturgické hudby u nás. Všimněme si alespoň některých myšlenek Overathova referátu:

Latina – liturgie. Autor dokazuje, že podle čl. 36 konstituce „latinský liturgický jazyk musí být zachován – nikoliv může, ale musí“. O něco dále píše: „Nikdo nebude výslovně povinen, aby využil možnost použít národní jazyk“ (s. 25). Je proto velmi smutné, když papež musel (v roce 1973?) říci opatům: „Musím proti vám, proti vašim zájmům odmítnout vaši žádost, zejména pokud jde o čtení officia v národním jazyce“ (s. 31). Jaká je dnešní praxe, je všeobecně známo.

Nešťastný pojem *actuosa participatio* – činná účast nesmí být vysvětlována s důrazem na vnější konání, jestliže rozhodující je účast vnitřní, která je na vnějším projevu nezávislá. „Člověk může být duševně a duchovně aktivní i v tichosti, v mlčení, v ponoření se do sebe... i mlčenlivý poslech vícehlasého mešního ordinária prováděného sborem je naprosto legitimní formou actuosa participatio.“ Na tuto skutečnost jsem upozorňoval v bibliografickém glosářu časopisu Opus musicum již v roce 1969 (s. 222), ale v praxi se stále setkáváme se zdůrazňováním akcionismu a s podceňováním nebo dokonce s potlačováním chrámových sborů.

Je opravdu škoda, že dnes většinou mizí rozdíl mezi hudbou při liturgii všedního dne a neděle. Autor k tomu říká: „Střídáním svátečních a slavnostních dnů i období jsou lidovému zpěvu stanoveny hranice v liturgii, leda, že by někdo chtěl dát v liturgii přednost hudebnímu primitivismu“ (s. 29). Dále pokračuje: „Hudba však zcela jistě nebrání vnitřnímu soustředění před Bohem, které je dnes znemožňováno jistými liturgickými praktikami.“

Overath dále vysvětluje, že podle konstituce chorál není pouze jednou z možností liturgického zpěvu, ale že je stále ještě první možností liturgického zpěvu“ (s. 30). Stežl u nás někdo ví, že v roce 1965 bylo v instrukci pro semináře, schválené Svazem otcem, velmi podrobně pamatováno na hudební výchovu. „Je však příznačné pro dnešní amuzikální mentalitu rozšířenou v jistých kruzích, že tato základní instrukce se prakticky umlčuje“ (s. 30).

A ještě jeden důležitý pokyn pro naše varhanníky. V čl. 120 konstituce se hovoří o tradičním nástroji latinské církve: varhanách. V článku jsou výslovně jmenovány příslušné varhany – organum tabulatum, zejména v druhém odstavci se mluví o ostatních nástrojích – alia instrumenta. Overath výslovně upozorňuje, že pod pojmem alia instrumenta není míněno náhražkové elektrum, dnes nepříjemně propagované jako elektrofonické varhany. A co se ostatních nástrojů týká, jde o takové nástroje, „které jsou přiměřené důstojnosti domu Božího a slouží skutečně k povznesení věřících“ (s. 32).

Autor jasným způsobem odpovídá na otázky, které mnohé z nás dlouho znepokojují. Kdo zná názory kardinála Ratzingera na chrámovou hudbu, potvrdí, že Overath vidí tuto problematiku stejně. Opět se ukazuje, že instrukce Musicae sacrae je často špatně chápána a z pragmatických pastoračních důvodů jednostranně vykládána. Je velká škoda, že dokument o integrální složce liturgie, jakou hudba je, byl formulován tak mnohoznačně, že stále potřebuje vysvětlující komentáře.

Jiří Šehnal

PERSPEKTIVY

příloha Katolického týdeníku

Odpovědný redaktor: Jaroslav Šubrt

Redakční rada:

Květoslava Neradová, Oto Mádr,
Petr Kolář, SJ, Odilo Štampach, OP,
Petr Přihoda, Václav Frei,
Jaroslav Med (předseda), Josef Gabriel,
Zdeněk Jančařík, SDB,
Milos Doležal, Václav Dvořák,
Tomáš Machula

Adresa redakce:

Londýnská 44, 120 00 Praha 2 – Vinohrady
tel. 24 25 03 95, linka 24

Fotosazba Pavel Vodička

Výběr z Perspektiv v Braillově slepec-kém písmu lze objednat na adrese: David Nebeský, Knihovna pro nevidomé a těžce zrakově postižené, Platněšská 2, 110 00 Praha 1. Tel. 24 81 02 42/linka 166

Nevyžádané rukopisy se nevracejí!